کل یوم هو فی شأن

بسم الله الرحمن الرحیم

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و دردانه مقصودی که
جوهر طبیعت را در رشته حسرت گوشه بساط ارباب اقرار کردن و اعتراف نمودنست
بعجز از شکر ولی‌نعمتی که زبان شکرگذاران از جمله آلای اوست و توفیق
شکرگذاری نعمتی از نعمای بی منتهای او و فیاض علی الاطلاق که بسیط عرصه وجود
مایدی از موائد احسان اوست و جواهر عقول و نفوس بر پیشگاه بساط بسیط
امکان برهم چیده دست امتنان اوست یگانه که دهقان ابداعش دانه هستی را
در صحرای جنی شیار نیستی با بیاری رحمت پرورده و کاتب اختراعش صفحه ساده
هیولی را با آثار قبول ذاتی نداده و بمهم امکان استعداد مهیای نگارش ارقام صور کاینات
کرده صانعی که بصیقل صنعش آیینه افلاک را در بدو فطرت از زنگ کیفیات متضاده
پرداخت و مرآت امتزاج اضداد اربعه را بتصفیه اعتدال مزاج جلوه گاه صور
موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض بی منتهای ابدی بر

روی عالمیان گشاد و کلید خزاین جود و قبول مراتب مختلفه وجود در کف اختلاف
استعداد نهاد تا هر صدف قابلیتی درین دریا بقدر حوصله آبستن دُر گشت و
ظرف هر استعدادی ازین سرچشمه بمقدار گنجایش پر شد اگر در سبوی بزرگ آب
دریا بیشتر از کوزه کوچک گنجد و یا ظرف اعلای وادی بوصل سیلاب از ظرف اسفل
بیشتر رسد نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری اف کاسه سرنگون
درین بزم و دامن محروم چون نماند و کون شکسته نگاه داری آب چگونه تواند
فیضش با هیچکس از دیگری بیشتر نیست و لطفش به هیچکس از دیگری کمتر نه گل و خار
از یک جویبار راست و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار است گاه یک گل بصد رنگ
آراستن و گاه صد گل به یک رنگ برآراستن اگر از قابلیت مادست ماده را
قابلیت از کیست و اگر از اختلاف استعدادست استعداد این همه مختلف از چیست
حکیمی که بموجب حکمت تامه و بمقتضای مصلحت عامه وجود ذره بیکار نگذاشت و در
ایجاد قطره نظر مصلحت دریغ نداشت در وجود قطره دریای حکمت پدید آراست
وار نمود در ذره آفتاب مصلحت آشکارا و جود قدرت شامله بنا بر مصلحت کامله ذراری ایجاد
اشیا پای سبب در میان نهاده و کار مسببات را با سباب منغلق ساخته آثار
را بمؤثرات ربط داد اقتضا بطبع و ارادت بنفس تفویض کرد و بترتیب عالم جسمانی روحانی

نموده عقل کلی را که خدای عالم و طبیعت کلیه را که بانوی جهان کرده اند و نفس
کلیه را واسطه ساخت که از جهت تجرد قبول نموده و بجهت تعلق صرف نماید
تا از فیض اعلی بجمیع ذرات وجود سرایت تواند نمود و ما بین عقل کلی و نفس کلیه
رابطه تاثیر و تاثر کرده حقیقت تزویج معنوی بیت متحقق ساخت تا انواع موجودات
علوی و سفلی تولد نمود و نوع انسان را که ارشد اولاد آبای علوی و امهات سفلی است
بمزید عنایت اختصاص داده قابل خلافت خویش کردانید و تشریف خاتمیت نبوت
مطلقه در قامت قابلیت اشرف افراد و انواع کاینات که بجلوه اعتدال حقیقی ممتاز است
پوشانید و مظهر قدرت مطلقه را بمرتبه اخوت و رتبه معنوی که ردیف
تساوی بیت مخصوص ساخته و بجهت تاکید خاتمیت بقای شریعت مطهره را باوصیا
اثناعشر که بروح ایمان توحید اند مؤسس کردانید صلوات الله علیه و علیهم اجمعین
اما بعد بر ورق کذارش چنین نکارش مینماید خامه عجز و نیستی پست پایه
ترین منسوبان دودمان دانش و بینش و کم مایه ترین نظر کنندکان در کارخانه آفرینش
عبد الرزاق بن علی بن حسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هر کس نور خرد بر چهره استعدادش
تافته و پرتو آفتاب عقل در روزنه قابلیتش راه یافته دانسته باشد که شرف آدمی بر کاینات
بجوهر عقلست و این شرف فی الحقیقة وقتی او را حاصل آید که آراسته شود بصفات

عقل که دانستن اشیاست و کار بستن بمقتضای آن و ضرورترین دانشها شناخت
خود است و بازکشت خود و شناختن پروردکار و شناختن فرمان پروردکار خود است
و مجموع این دانشهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت
الهی خوانند و صوفیه موحدین معرفت نام نهند و باتفاق علما و دانشمندان عقلا
بدون این مایه دانش و عمل نمودن بموجب آن رستکاری ممکن نیست و جمهور علما
متفق اند که درین مایه دانش تقلید کافی نیست بلکه لابد است از دلیل و مراد از تقلید
محض شنیدنست از غیر مانند خبری که احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد
از دلیل خبریست که شنونده را بسبب آن اطمینان و جمعیت خاطر بصدق شنیده حاصل
آید مانند خبری که در متعارف کسی بشنود و امارت صدق در آن بیابد لامحالة باور کند
و عمل بمقتضای آن کند و هر مکلف را در تحصیل معارف بجهة خود و عمل نمودن خود همین قدر
از دلیل کافیست که موجب اطمینان وی کردد و باعث عمل نمودن بمقتضای آن شود و زیاده
برین مثل دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیل بقوانین علم منطق و غیر
آن لازم نیست مکر کسی را که تعلیم دیکری یا دفع شبهه که کسی را حاصل شده نماید و قدرت
بر تحصیل آن مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع شرایط تکلیف باشد حاصلست خواه
خاصی و خواه عامی پس هیچکس در تقصیر از آن و عدم سعی در تحصیل آن معذور نخواهد بود

وتحصیل این مایه دانش با هیچ کاری و شغلی منافات ندارد و با وجود این مردم از تحصیل آن
معرض‌اند و بصعوبت آن و عدم قدرت بر آن معتذر بلکه بیشتر منسوبان بعلم در زمان ما
و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در خواندن کتب و یاد گرفتن
مسایل از حصول قدر ضروری اینش که هر عامی صاحب سلیقه را در یکدو صحبت میسر فی
تحصیل آن ممکن است محروم‌اند و فرقی در دین بعضی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست
وسببش آن بود که غایات علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فایده آنرا منحصر در
تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی دانند و نهایت همت عالی همتان این طبقه آن باشد
که شهرت و مسلمیت را وجه همت ساخته اصلا بغرض بالاتر از این نپردازند و بسیار از
متعینان طلبه علوم و ارباب عمایم باشند که دنیا را از طمطراق و دبدبه زرق و شید
و اسباب علم و زینت و مقتدائی پر کرده باشند و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده
تا کودکان و پیرزنان راه تساوی پیمایند و مشاهده این شیوه بسا از کسان را موجب نفرت
بطلب علم شده باعث کلی از سعادت حقیقی گردیده باشد و این ضعیف چون مشاهده این حال
نمودم و با بسیاری از اذکیا که بفطرت مستقیم مفطور و از اقتباس سعادت ابدی محروم
بل مأیوس بودند صحبت داشتم و بحقیقت کار بتوفیق الهی فی الجملة آگاهی یافته بودم اخلاص صمدی
بیغرضانه دامنگیر شد که رساله در باب تحقیق اصول دین و حصول معارف یقینی که

یاس ۲۷

خلاص و نجات جاودانی بدون آن ممکن نیست ترتیب دهم بر نهجی که از مطالعه آن
بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب مجادلات و بدون مؤنت تحمل اعبای مباحثات
اصحاب مقالات پی بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادت بقدم ملاحظه
آن توان سپرد و چهره این مطلوب بنابر موانع که در تفصیل آنها زیاده فایده متصور
نیست در پرده احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم دوستان
روحانی که اظهار شمه از اوصاف پسندیده‌اش با آنکه امکان ندارد خالی از شایبه
بیگانگی نمیتواند بود از مهب التفات تازه وزیدن گرفته گوشه نقاب علایق
از رخساره مقصود معهود فی الجملة دوری گرفت و پای نشاط فرمان برداری که بجواب
کامل قدمی رفته بود بجلوه اهتزاز در آمد و عهد سابقه که با سایر دوستان جانی
نیز شده بود موجب تاکید این عظیمت مصممه گردید و در خاطر دارم که هرگاه بر وفق
رضای احباب بتوفیق واهب العطایا سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد
این رساله را موسوم بگوهر مراد کردم چون اشاره شد که علم ضرور خود شناسیست
و خداشناسی و فرمان خداشناسی و اصول خمسه دین عین همین شناختهاست چه
توحید و عدل داخل در خداشناسیست و نبوت و امامت داخل در فرمان خدا
شناسی چه فرمان خدا را بشرع توان شناخت و شرع محتاجست بآورنده شرع

کتبی است و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خودشناسی است پس غرض ازین
رساله منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع
شنیدن سخنی چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه کرده آید و غرض اصلی درین رساله
اگرچه کمال علمیست اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق
مشتمل بر آنست نتوان گذاشت پس لازم باشد در خاتمه کتاب اشاره بر آن لهذا این
رساله مرتب شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه **مقدمه** در اشاره بر مرتبه وجود
انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی و نمودن راه خدا و تقسیم آن براه
ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت و این معانی
در سه مطلب مبین خواهد شد **مطلب اول** از مقدمه در اشاره بر مرتبه وجود
انسان و سبب اختصاص او بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری
نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه او را فضیلتی بر سایر
موجودات جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی درین انواع
بیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر اجسام بودی
کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن و بر تقدیری که کمتر از آن نبودی
تفاوت وی بر آنها از جنس تفاوت یکی از انواع بودی بر سایر آن انواع مثلا از جنس تفاوت

فرس

فرس بودی بر حمار یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ و یا از جنس تفاوت
حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت انسان بر سایر موجودات
نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره
ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در محاذات رفعت شعا
و این بیانی که نموده شد اگرچه دقیقست اما نه دقیقی که فهم آن موقوف بر عرض علم یا طول
بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و آثار انواع مکونه
نماید این معنی بر او روشن خواهد شد و این جوهر که انسان بدو مختص است محسوس
نیست با عراض و کیفیات بلکه معقولیست بخواص و آثار و در عرف شرع از آن
بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود ازین بیان که کردیم اثبات
تجرد این جوهر نیست چه بیان تجردش در موضع دیگر خواهد آمد بلکه مقصود اثبات
مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه و اثر مختص باین جوهر که هیچ از جواهر محسوسه
با او درین شرکت نیست دو نوعست یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که تدبر
وسیله و پرستش یار خدای تعالی حاصل شود و دیگری عمل خیر که ناشی از اراده
عقلی محض که مبرا از شایبه شهوت و غضب و سایر اغراض زاید داشت تواند بود
و بدین جهت و بر اعمال مرضات الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد باشد میسر

توانند شد بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج
بآلتی باشد از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوییدن و ملامسه
کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات وی را حواس گویند و خیال و وهم نیز ازین
نوع باشد چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوسه و وهم اگرچه تعلق بمعانی
گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مدارک خواهد شد
انشاء الله تعالی **نوع دویم** ادراک کلی که آنرا تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه درین
نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این ادراک وی بذات خود حاصل آید و ازین جهة
نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده و مفهومات
کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود
باراده عقلی که ناشی از تعقل بود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا از توهم یا تخیل
باشد و هر فعل و عملی که شهوت و غضب را فایده در آن حاصل نشود اراده آن عقلی
محض باشد و مرضات الهی همه این چنین باشد و تواند بود که مراد شهوی و غضبی مراد
عقلی نیز باشد بوجهی دیگر و این هر دو ادراک مختص بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص
وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با جوهر
مختص انسان مباین باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی

که فاقد شعور و اراده بود چون جماد و نبات این معنی درو ظاهر است و اما موجودی
که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان حسی
و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشند چه
خدا بحس در نیاید و صدور اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نیست لیکن ایشان را عبادت
طبیعی باشد که هیچ موجودی خالی از آن نتواند بود و این که گفتیم بخلاف ملایکه مقدسه
باشد که در جنس جوهر با انسان شریک اند اما چون معرفت ایشان از معارضه وهم
مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت شهوت و غضب مبرا است تکلیف در ایشان نبود
چه تکلیف از کلفت مشتق است و در معرفت و عبادت ملایکه کلفت نبود و همین
سبب انسان را افضلیت بر ملک نیز ثابت شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بآن جهة
مهیای ادراک معقولات باشد قوة نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که
بدان جهت مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوت عملیه و عقل عملی نامند و وضع حکمت
بجهت تکمیل این دو قوت است و آنچه بآن تکمیل قوت نظری حاصل شود حکمت نظری و
آنچه بآن تکمیل قوت عملی بعمل آید حکمت عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت از کمال
قوت نظری و عمل صالح عبارت از کمال قوت عملی باشد و عرف حکمت و شرع نیز درین
معنی بهم مطابق شوند **مطلب دوم از مقدمه** در نمودن راه خدا و تقسیم آن

براه ظاهر و راه باطن بدانکه راه خدای تعالی نه راهیست که جز بپای عجز و نیستی
اندیشه سلوک آن توان نمود مشت خاک را با خالق پاک چه مناسبت ما للتراب
و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را بابا[قی]
هیچگونه مناسبتی نیست که دست توسل در آن زده متوجه درگاه او تواند مکر
بسلب همه نسبتها مسلوب گشت و پردهای وهم و خیال از پیش نظر برخاسته که چون نسبتهام
یاس کلی حاصل شد نومید امید کلی باشد چه هرگاه گرد نشست و هوا صاف
شده بدنی دیده شود وجود ممکنات گردیست برخاسته و فضای اندیشه هوا
غبار آلوده تا گرد ننشیند غیر گرد بنظر در نیاید و مقصود محققین صوفیه از دعوی
وحدت وجود و ادعای مرتبه فنای مطلق زیاده بر اینمعنی که اشاره بآن شد
نمیتواند بود هرچه غیر از این شنوی زنهار نشنوی و بالجمله راه خدا راهیست بغا[یت]
باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و بپای مردی عقل این راه سیر نتوان کرد
بلکه بفضل او امیدوار باید بود و او بعنایت خویش این راه بر بندگان کشاده
و انبیا را بنمودن این راه فرستاده ولی چون راه نموده شد براه نموده خود باید رفت
و با آنکه خود می باید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت و بباید دانست که آدمی را بخدای تعالی
دو راهست یکی راه ظاهر و یکی راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از و بخدا توان

رسید و راه ظاهر راهیست که با و خدا را توان دانست و از دانستن راه بسیار است
تا رسیدن و اینکه اشاره بصعوبت آن باشد راه باطنست و در راه ظاهر چندان
صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلالست و استدلال مقدور هر عاقلیست
که از آثار پی بموثر برد و راه استدلال مقدمست بر راه سلوک چه تا کسی نداند
که منزلی هست طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا برای ارشاد راه
ظاهر و استدلالی نیست باینمعنی که یافتن این راه موقوف بنمودن پیغمبر صلی الله علیه و آله
وسلم باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر صلی الله علیه و آله
باینکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت
این راه از باب بیدار کردن خفتگانست کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند و لا محاله
ببصر خود اشیا را ببیند و او بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدار کردن
مدخلیت نداشته و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را ببیند پیدا
شد البته موقوف بیدار کردن دیگری نیست کذلک مردمان در خواب
غفلتند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران در
راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بود که کسی خود بخود هم
بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند تا که عقل از پرده غفلت برآمده را

بکار برند خدا را بیقین توانند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت
خدا را نشناسند سبب آن باشد که عقل را بکار نبرده باشند مثل کسی که از خواب بیدار
شود و چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و بهمین سبب آنانکه بعد از بعثت انبیا و بیدار
کردن انبیا ایشانرا ایمان نیاورده اند حق تعالی ایشانرا در قرآن مجید اهل جحود
و عناد خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی را داند و گوید که نمیدانم و بیداری که چشم
باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست لا محاله معاند باشد لهذا از ایشان
در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید افلا یبصرون افلا یعقلون افلا
یتفکرون افلا یتدبرون و امثال این چنین اگر عقل انسانی در سلوک راه
ظاهر و استدلال از آثار بمؤثر استقلال نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی و
بباید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگر اند چه سالک راه
ظاهر استدلال کند اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را هیچ
سببی نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات کند که ویرا مؤثری باشد و در آن مؤثر چون
آثار معلولیت بیند گوید که او را نیز مؤثری دیگر بود و علی هذا القیاس تا باثبات
مؤثری که در وی هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را مرتبه بمرتبه نفی نماید
تا بموجود باقی رسد که فنا را در وی راه نبود مثلا چون سالک بیقین دانسته باشد

که علت و خالق اشیا باید که در وی هیچگونه نقص و حاجت و بالجمله آثار معلولیت
نباشد پس هر چه در وی اثر نقص و حاجت بیند نفی او کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص
در وی نبود و بعد از آن نظر از وی بر نتواند داشت و بالطبع با هر چه او را از ملاحظه
کامل باز دارد دشمن شود و همت بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهده
مستغرق باشد و از لذت بملتذ که عین خود باشد نپردازد تا بغیر چه رسد و این
لذت باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند
و قرة العین انبیا و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را
باین لذت دعوت کنند و باین مرتبه عظمی هدایت کنند و عقل هیچکس در سلوک این
راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه از جهتی مایل بکمال است
اما از جهات کثیره مبتلا بعشق نقصانست که مقتضای شهوت و غضب داعی بدانست
و این دواعی از نقص ویرا نگذارند که بتصور کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد
پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را جبراً قهراً باین راه نراندی
کسی بفکر این راه نتوانستی افتاد چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات
اشیاست و احکام کلیه آن اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز ویرا
بالخاصیه بخدا نزدیک کند و کدام چیز از خدا دوری دهد مقدور عقل

بشری نیست پس بر حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که بعضی اشیا را واجب
ومندوب کرده اند وآن اشیائی باشد که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب
حقیقی شوند ویا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند وبعضی
را حرام ومکروه کنند وآن اشیائی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق بغیر
مطلوب حقیقی شوند ویا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب باشند ودر جمیع افعال
خیر قربت محض واخلاص مجرد را شرط کرده اند که سالک علی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی
غافل نشود واستغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند ولهو وباطل را ممنوع سازند
وهیچ مباحی هم نباشد که بوجهی از وجوه قصد قربت واخلاص در وی نبود وچون سالک
طالب در مجاری افعال واحوال خود این شیوه سنیه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته
منظور دارد که پس وغرض وتخصیص این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی داشته باشد
هر آینه جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از انست واصطلاح تصوف
نیز مطابق آن ومرتبه برزخیت که توسط بین العالمین است ویرا ثابت وحکم عالم حسی
بنا بر غلبه طبیعت برو غالب هر آینه از زنگ عوارض طبیع منجلی گشته واز کدورات
حسیه متخلی شده بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات آن از طریق استدلال
سود سفر راه ظاهری وسرمایه تجارت روزبازار سر باطنی بود متحلی گردد وصورت

مزایای حقایق آینه جمال با کمال کامل حقیقی گردید وخوض لجه وصول بعرف
عرفا که از قوای کوثر در عرف شرع عبارت از انست روی دهد ومایه سعادت حقیقی
در اصطلاح حکمت که سر آیه ما اخفی لهم من قرة اعین وحدیث ما لا عین رات ولا اذن
سمعت ترجمه آنست گسترده گردد وتطابق اصطلاحات اهل شریعت وارباب حقیقت
در معانی نیز بظهور پیوندد وچون روشن شد که راه خدا بر دو قسم است راه
ظاهر وراه باطن وراه ظاهر راهیست که عقل را کار افتاده که بسعی خود آنرا پیدا
کرده سلوک در ان نماید وراه باطن راهیست که خدای تعالی نماینده آنست وانبیا را
بهدایت آن فرستاده ویافتن ان راه چنانکه شرط یافتن آنست وسلوک در ان
بنوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوفست بر یافتن راه ظاهر وسلوک ان بنهجی که شرط
سلوک آنست پس بناء علی هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک
راه ظاهر است وتحریر وتقریر ادله عقلیه بطریقی که صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع
نیز باشد بی زحمت وقوف باصطلاحات علمای تحصیل اطمینانی عظیم بر اصول معارف
تواند نمود واز ربقه تقلید بیرون آید **مطلب سیم از مقدمه** در ذکر اختلاف علما
وبیان غرض وفایده از علم کلام وحکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی منحصر است
در متکلمیت وحکمیت واختلاف متکلمین در معتزلیت واشعریت اما طریقه تصوف

قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر وطریقه نظر واستدلالست
وحقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن وغایت انها حصول علمست وغایت این
وصول عین وداسته شد که طریقه سلوک باطن مسبوقست بر سلوک ظاهر پس
نخست صوفی یا حکیم باشد یا متکلم وپیش از استحکام علم حکمت وکلام وبالجمله استکمال
طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علما وخواه بدون آن ادعای تصوف صیادی و
عام فریبی باشد وسخن در لفظ تصوف ولغت صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنوبست
وطلب وصول حقیقی وفانی شدن از هر چه غیر اوست وباقی بودن بدو که حدیث
کنت سمعه وبصره اشاره بدان مرتبه است واخلاص وتقوی حقیقی در شرع عبارت
ازان منزلست ومکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم نظریست
بی حاجت بدلیل وبرهان بسبب انکه حصول علم نظری مطلوب بی حد وسط محالست چنانکه
بیاید بلکه مراد مشاهده نتیجه برهانست مجرد از اغشیه اوهام وخیالات وتفصیل
این اجمال آنکه نفس ناطقه هرچند آمیخته تر بود بشهوت وغضب وسایر قوای جسمانی
ادراک عقل مر معقولات را مشوبتر باشد بپرده های وهم وخیال وهرچند معتادتر
شود بترک عادات ورسوم ومجردتر از آمیزش محسوس وموهوم مشاهده عقل مر معانی
مجرده را بی پرده تر وروشن تر باشد وعقل غیر مرتاض که مباشر رسوم وعادات

ومراد ول اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه
نتواند بود پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض
جزئیه باشد بدیدن شخص مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان
بصر ومرئی ولامحاله این دیدن مختلف شود در ظهور وخفا باختلاف پرده
حایل در رقت وغلظت ولطافت وکثافت هرچند پرده تنکتر وحجاب لطیفتر
مرئی روشن تر تا بمرتبه که هیچ حجاب وپرده در میان حایل نبود واین مثال مشاهده
عقل عارفی باشد که مرتاض بود بریاضت ترک رسوم وعادات ومعتاد بتجرید معانی
از اغشیه اوهام وخیالات واین نیز مختلف باشد بسبب قوت وضعف
مراتب ریاضت پس عالم رسمی اشیا را اگرچه بیقین داند اما در پرده داند وعالم
محقق منزوی معرض از رسوم وعادات اشیا را بی پرده ملاحظه کند واین نسبت
باول دیدن باشد واول نسبت بثانی شنیدن ومعنی کشف همین باشد
که اشیا بی پرده ملاحظه شود پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه معلوم
برهانست وتفاوتی نیست مگر در جلا وخفا وتواند بود که چیزی معلوم شود
بکشف پیش از انکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم بصحت کشف لامحاله موقوف
باشد ببرهان پس اگر دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق

وعبارات بوده معلوم او تجرید مفهومات
باشد ومفهومات چون از قوالب الفاظ وعبارات
واوضاع واصطلاحات ۴۲

شبهه ۴

مشاهده دوم

تکذیب باشد واینکه گفتیم سخن در کشف علمی بود وسخن در کشف جزوی واطلاع
بر مغیبات که از مقوله کرامات است در موضع دیگر لایق بوی بیاید واما طریقه
اشراقیان نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است
ومسبوق بر سلوک راه ظاهر وتفاوتی با تصوف ندارد مگر باینکه تصوف در
برابر تکلم است واشراق در برابر حکمت باین معنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد
از سلوک راه ظاهری باشد که بقواعد حکمت منطبق است طریقه اشراق باشد
واگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقواعد کلام مطابق است طریقه تصوف بود
وشناعت اشراقی مر مشائین را وهمچنین مذمت صوفی مر متکلم را وعالم رسمی را
شود باینکه ایشان اقتصار بسلوک ظاهر کرده اند واکتفا بتحصیل مفهومات
قدوم داشته اند وسلوک راه باطن وطلب وصول حقیقی را که غرض اصلی همان است
ضایع ومهمل گذاشته اند ومذمت مشائی ومتکلم مر اشراقی وصوفی را در این باشد
که ایشان تحصیل علوم ظاهر وتحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن
گذارند ودر حقیقت هر دو طایفه راست گفته باشند چه کمال حقیقی در آراستگی
ظاهر وباطن است اما ترک باطن واکتفا بظاهر تقصیر وغرور است وسیر باطن
بی سلوک ظاهر ضلال وقصور ودر مشهور طریقه اشراق را قسمی از حکمت

دانسته اند وحکمت را منقسم دانند بطریقه اشراق ومشا وتصوف را نیز
طریقه علیحده از طرق تحصیل معرفت شمارند وتحقیق آنست که حکمت مشا در برابر
علم کلام باشد وطریقه اشراق در برابر طریقه تصوف وان هر دو در سلوک راه
ظاهر باشند واین هر دو در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق میان
کلام وحکمت آنست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی وسایر
مسایل عقلیه استقلال تمام حاصل است وتوقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد
پس تحصیل معارف حقیقیه واثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات بر نهجی
که موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلایل وبراهین عقلیه صرف که منتهی شود
ببدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقفی وایستادگی نباشد بی آنکه موافقت یا
مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخلی بود وتاثیری باشد طریقه
حکما بود وعلم حاصل شده باین طریق را در اصطلاح علما حکمت گویند ولا محاله موافق
شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس الامر ببرهان عقلی محقق است اما
این موافقت را در اثبات مسئله حکمی مدخلی نباشد وثبوت وی موقوف بر آن نبود
واگر احیانا مخالفتی میانه مسئله حکمی که ببرهان صحیح ثابت شده وقاعده شرعی ظاهر
شود تاویل قاعده شرعی واجب بود واگر ثبوتش از شرع بنوعی باشد که قابل تاویل نباشد

وآن مسئله عقلی از مسایل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود
بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله
که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند اما اگر آن مسئله
از مسایل موقوف علیه ثبوت شرع بود حکم بوقوع خللی در طریق این مسئله متعذر
بود اما اتفاق جمیع عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و
اگر نرسد اثبات شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم زمانی عالم چه نقیض وی
موقوف علیه ثبوت نبوت نیست پس اتفاق عقول در آن جایز بود مثال دویم
مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض وی لامحاله موقوف علیه ثبوت نبوت است
پس اتفاق عقلا در آن نبود و این بود بیان حقیقت علم حکمت اما علم کلام بر دو
وجه اعتبار شد یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی
باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت بدلایلی که مؤلف باشد از مقدمات
مسلم و مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات و خواه نه
و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده
چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلایل مرکب از یقینیات منتهی شود ببدیهیات
خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه و فایده آن حصول معرفت و کمال قوه نظری

باشد نه محافظت وضعی ظاهر است که این صناعت از طرق تحصیل معرفت نمی‌تواند بود
و قدمای اهل اسلام را حاجت باین صناعت از دو جهت بوده یکی محافظت عقاید
شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت شامل عامه اهل
اسلام است و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص و محافظت
اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه لامحاله مختلف
شود و اینکه گفتیم در مبدا حدوث کلام بود در میان اهل اسلام و رفته رفته
در کلام افزودند و بمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله
بر اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند
و از طریقه مستقیمه صحابه و کمل تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلمای صحابه
و ائمه تابعین بود دست بر داشتند و این طریقه را طریق تحصیل معرفت شمردند بلکه
طریق تحصیل را منحصر درین کردند و این اندیشه ایشان از صحت و استقامت بغایت
دور چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل رجوع بتقلید است بلکه اکتفا
بتقلید محض بسلامت نزدیکتر و از فتنه و ضلالت دورتر و این طریقه در اسلام
بسبب این شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت
بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشتند و پیروی خلفای جور و ائمه ضلال

نمودند و این سلاطین خابر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج
شدند بتربیت این طبقه علما که در حقیقت جهال و ارباب ضلالت اند و بحمایت
ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است و این صناعتیست
که قسیم حکمت است و با حکمت در موضوع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات
ادله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام متاخرین گفته اند که علمیست با حوال
موجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید احتراز نموده اند از علم حکمت چه موافقت
قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمه و مشهوره میان اهل شرع در مفهوم
حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند
پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد انرا از ین حیثیت بکار برند و الا ظنیات را در مسایل علمیه
معتبر ندانند و جماعت کثیر از جهال بصورت علما بر آمده اند این قید غلط کرده اند
و نادانسته بر ساده لوحان مغالطه نموده اند که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین
شرع معتبر است و بان سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج یافته و از انچه
گفتیم روشن شد که مراد از ان قید چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل معرفت بنوعی
که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه برهانست و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه
خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از ینکه بعضی حکما در بعضی مسایل خطا

کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بل جماعتی که تعصب اشخاص معینین
مشهورین بحکمت کشند و تقلید ایشان لازم شناسند و هر رطب و یابسی که
از ایشان منقول شده حق دانند البته جماعتی مذموم باشند کسی که تقلید را
بوده جز تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد تخصیص که
از اهل استعداد نبود و تصور کمال حقیقی نکرده باشد و یقین که تقلید فلاسفه
کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت مقصور در پیروی ایشان
داشتن محض ضلالت و صرف شقاوتست بلکه متتبع در طریق تحصیل معارف
محض برهان و مجرد حصول یقین است و بس نه متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن
ناچار بلکه مومن موحد باید بود و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح و در عملیات بر شریعت
حقه باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی از دست
نباید گذاشت در سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن تشیع
و اعتزال از زمان بدو فطرت ظهور ملت اسلام تا اخر زمان حضرت امیر المومنین
علیه السلام مقرر بود که صحابه و تابعین در معارف الهی و سایر مسایل دین گفت
گو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف در افاده و استفاده علوم
خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بنا بر آیاتی که مشتمل

بر امر نظر و فکر و تدبر و تامل در آیات آفاق و انفس عمر صرف نمودند و لمحی نیافت مداد
عقلا و مستعد آن نظر اهل اسلام بر تامل و نظر می‌بود و در سوانح مشکلات مقربان
مسند رسالت را رجوع باستکشاف از زبان واضح البیان آنحضرت و سایر مردم
را استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت میسر و مقدور میگشت و همچنین بعد
از زمان رسالت خواص امت استفاده از خدمت حضرت امیر و عوام را از خدمت
خواص مقرر بود و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی و
مجادله نمودن در معارف یقینی و آنحضرت در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت
ظاهری بنابر مصلحتی که میدانست و مامور بدان بود ممنوع بود اما در امور دینی و مسائل
علمی تسلطی داشت که احدی را یارای مخالفت صریح نتواند بود و بعد از زمان
حضرت امیر ع طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علمای اهل بیت پیغمبر را
صلی الله علیه و آله که اوصیای آنسرور بودند میسر نشد اظهار علوم دین کردن
و اجرای احکام شرع مبین نمودن و بدین سبب عوام الناس محروم شدند از تحقیق و
و تفتیش مسائل علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستعد معرفت
ائمه دین و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند و خدمت ایشان را بر نفس و اهل
و مال برگزیده و کمر اطاعت و بندگی بر میان اعتقاد صادق بسته در خفیه

تحقیق

تحقیق علوم دین می‌نمودند و سایر مسلمانانی که بسبب اغوا و طغیان ائمه جور
و اقتضای هوای نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند بفکرها و رایهای
ناآزموده ناپرورده بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسائل علمی و معالم دینی نمایند
چه تحصیل معارف اگرچه نظریست و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن هرآینه
نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین و ضوابط چند است که حکمای سلف با ارشاد
انبیای ماضی ع بتدریج و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند و در استکمال آن سعیهای
بلیغ بظهور رسانیده و بدون ممارست آن دریافت حق و اصابت صواب بغایت
متعسر بلکه متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برایهای ناصواب
خود نمودند از هر گوشه ناقصی بصورت کاملی سر برآورده در اضلال اهل اسلام فتنه
گوساله سامری شیوع یافت و اعظم آنها حسن بصری بود که در مسجد بصره براه
زنی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخته رایت اضلال برافراشت و در مجلس او
گفتگوی و جدال در مسائل دین بسیار شد و تلامذه و شاگردان تربیت کرد و
اختلاف در میان شاگردان وی بهم رسیده و نخستین کسی که از تلامذه او کمر
مخالفت بست واصل بن عطا بود که در مسئله‌ای از مسائل رای او را مرجوح داشته
خلاف او در نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او

کوشه گرفته از صحبت او اعتزال جست و در پیش استوانه‌ای از استوانات مسجد معرکه
در برابر معرکه استاد خود آراسته جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر
وی گرد آمدند هنگامهٔ اختلاف آرا گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید
و سایر معارف دینیه نفیا و اثباتا متعارف شد از گفتن بنوشتن رسید و تدوین
و تصنیف انجامید و مدارسه و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین
موضوع شده فن خاصی شد این گفتگو را مسمی بعلم کلام کردانیدند و اتباع
واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت تربیت رای عقلی
نموده آیات و احادیث که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرای عقل نمی‌نمود بتاویل آن بر
نهج قوانین عقلی مبادرت می‌نمودند و طایفه مخالف ایشان ظاهر آنها بر صرفه
که منظور بوده تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل می‌نمودند و تاویل و سایر آرای
معتزله را بدعت در دین و ایشان را مبتدع میدانستند و خود را در مقابل ایشان
مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت ایشان همین بس است
که ایشان در مسایل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس عقل را معتبر میدانند و در اصول
دین که عقلی صرف است رای عقول را اعتبار نمیکنند تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه
ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این بسبب آن بود که سد ابواب تاویل

علی الاطلاق نموده آیه الرحمن علی العرش استوی و امثال آن و حدیث رویت و نظایر
آنرا بر ظاهر حمل کرده اند از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نمود و اینجماعت را در اثبات
این خیال قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تاییدان بادله و قیاسات جدلیه حاصل
نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا مینمودند تا زمان ظهور ابو
الحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابو علی جبائی که از ائمه علمای معتزله است بود و قدرت
عظیم او را در ممارست علم کلام و جدال پیدا شده او را نیز در مسئله از مسایل با
استاد خود مخالفتی سانح شد بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال نموده
اختیار طریق اهل سنت و جماعت نمود و در تقریر مقاصد آن جماعت که بغایت بی‌رونق و ضع
بود سعی بلیغ بجای آورد و بازای هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی و قاعده و
کرد و این جماعت بعد از این باو منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند و چون جمود
ظاهریت و اکثر طبایع غالب است و مطالب ظاهریه بسعی اشعری در تحت ضوابط نظری
نیز مندرج شده و خلفای ایمه جور نیز در اغلب زمان بنابر آن قواعد که مذهب
ایشان موافق مصالح آنان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان
اهل اسلام شیوع تمام یافته اکثر علمای اهل اسلام اشعری بر آمدند اما قواعد اعتزال
بنابر آنکه مبناش بر اصول عقلیه است اکثر بر قوانین حق پخته‌تر و بطریق صواب نزدیکتر است

اگرچه دلایلشان جدلی و قیاساتشان غیر برهانی نیست و سببش آنکه ایشان را
مطالعه کتب فلاسفه که بسعی خلفا منقول از عبری بعربی شده بود اتفاق افتاده
مطالب تخصیص در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند و از براهین آن که مقدماتش
بنا بر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل اسلام رواجی نداشت اعراض نموده
مقاصد آن قوم را بدلایل مبتنیه بر مسلمات و مشهورات تقریر نمودند و هر آینه
معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدرتی تمام و فوقی لا کلام در فن کلام حاصل شده
وطایفه اشعریه بر بعضی مطلع شده بنا بر آنکه هرچه در صدر اسلام معمول نبوده بدعت
دانسته بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را محظور و حرام شمردند و بسعی این جماعت
مذمت حکمت در میان اهل اسلام نوعی شیوع یافت که عاقبت بعلمای معتزله نیز سرایت نمود
و بالجمله تدین بعداوت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد و اگرنه حکمت فی الحقیقه بغیر اساس
شریعت و اسرار قران و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم
اطلاع است بر حقیقت هر دو و میتوان نمود که حقیقت این دعوی در تضاعیف رسائل مفهوم
ارباب انصاف گردد بتوفیق الله تعالی **در ذکر کلام بر وجه صواب و فرق وی از حکمت** سخنان گذشته
معلوم شد که کلام مشهور که منقسم باشعریت و اعتزال است بسبب ابتنا بر غیر یقینیات در تحصیل
معارف یقینی معتمد و مودی بصواب نیست و طریقه حکمت که مودی بصواب است چون مبتنی

بر تحقیق و تدقیق بسیار بود تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات
موهومه و امور نفس الامر و اعتباریات محضه است معدود و میسور اکثر مردم نیست
بلکه اهتدای بآن مخصوص باخص خواص است پس واجب باشد در حکمت الهی وضع طریقه
دیگر که تمسک بآن بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله
بصور اعیان محسوسه و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه و این طریق انبیا و اوصیای
انبیاست بتعلیم الهی مر عامه مردم را و از طریقه حکمت طریقه حکمای محققین و عقلای کاملین است
بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند فهمید اما جمیع معانی را
تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت برای دیگری نتواند شد بلکه ممثل
تا مصدق بمعجزه که تصدیق الهی است نباشد چنانکه در انبیا یا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانکه
در اوصیا تمثیل او حجت بر دیگری نشود پس مقدماتی که فرا گرفته شود از معصوم بطریق
تمثیل بمنزله اولیات باشد در قیاس برهان و چنانکه برهانی افاده یقین کند دلیلی که
مؤلف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین تواند کرد باین طریق که این مقدمه
گفته معصوم است و هرچه گفته معصوم است حق است پس این مقدمه حق است اما ثبوت
مقدمه از معصوم باید یقینی باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمان
واجب بود چنانکه مذهب امامیه است چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در

ثبوت مقدمه از معصوم معتقد وی بود اما اگر موجود نبود و وجود او در زمان پیش کافی
نتواند بود چه ثبوت مقدمه بر این تقدیر ممکن نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر مقدور کسی
نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود والا طریقی دیگر بر ثبوت وی نتواند بود پس
این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفته معصوم کلام مؤدی بصواب
باشد و مشارک بود با طریقه حکمت در افاده یقین و فرق همین باشد که طریقه حکمت افاده
یقین تفصیلی کند و این طریقه افاده یقین اجمالی و این طریقه قدمای متکلمین امامیه است
مثل هشام ابن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
ثابت شده که کلامی که مأخوذ از ایشان باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد همین کلام است
که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده
شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که در آن سه مقاله است **مقاله اول در علم خودشناسی**
و چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح
که نفس ناطقه بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود **باب اول** در بیان
حقیقت جسم و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب
بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق بدین مطالب باشد که در غرض این رساله ضروری باشد
بود و مجموع آن در فصول متعدده مبین شود **فصل اول** در بیان معنی علم و ادراک و امثال

آن چون این رساله در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن را باید شناخت بدانکه
شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی گاه همه یک
معنی اطلاق شود و گاه هر یک بمعنی جداگانه اما نزدیک باشند بهم و هرگاه بیک معنی اطلاق
شود آن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آید آن صورت در ذهن انسان و مراد
از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیا در او حاصل تواند شد و مراد از صورت
چیزی باشد از شی که بعینه آن شی نباشد اما موافق آن شی باشد چون صورت شخص در
آینه و صورت فرس بر دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت
در حقیقت و ذات و معنی معتبر بود پس نزد ایشان بصورت آینه و صورت دیوار تمثیل
سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرس نیست
با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل فرس موافق بود و صورت اشیا که از آن علم خوانند
در حقیقت با اشیا موافق باشد نه تنها در ظاهر و دلیل بر اینکه صورت اشیا در ذهن
حاصل میشود آنست که چیزهای که از ما غایب باشند و دور از ما در نفس خویشتن آنها را
مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیا در نفس ما داخل نشوند پس چیزی از آنها که موافق
آنها باشد در ما حاصل باشد و دلیلست بر اینکه صورت اشیا بحقیقت در ذهن حاصل
میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی

که ممکن نشدی کنه وحقیقت هیچ چیز معلوم کردن وحال آنکه کنه وحقیقت بعضی اشیا
بیقین معلوم ما است مثلا ما را بیقین حاصل است که حقیقت گرمی وسردی وروشنی
وتاریکی وامثال آنها همین است که معلوم ما است وغیر آن احتمال ندارد وهر که درین
امور شک نماید قابل تخاطب نباشد این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی
مختص هر یک آنست که گاه باشد که شناختن ومعرفت گویند ودانستن چیزی بسیط را که
اصلا مرکب نباشد خواهند ودانش وعلم گویند ودانستن مرکبات خواهند واین با طلاق
خداشناسی را شناختن ومعرفت گویند ودانش وعلم اطلاق نکنند وگاه باشد که چیزی معلوم
شده باشد وفراموش شده وبار دوم معلوم شده این معلوم شدن بار دوم را شناختن
ومعرفت گویند وعلم ودانش را اعم ازین اطلاق کنند وباین معنی است که خدای تعالی را عالم گویند
وعارف نگویند اما معنی مختص بادراک آنست که گاه باشد که ادراک گویند ودانستن جزئیات
ومحسوسات خواهند ودر مقابل این دانستن کلیات ومجردات را علم ونطق وعقل خوانند
وباین اطلاق هست که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند وادراک در آنها استعمال کنند لیکن
عالم وناطق وعاقل نگویند وفرق میان عقل وعلم ونطق آنست که علم را بمعنی اعم اطلاق کنند
اما عقل ونطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند وبهمین معنی ناطق فصل ممیز انسان است از سایر
حیوانات ومراد ما درین فصل بیان احوال مفهوم اعم است که مشترک کند ز آن علم ومعرفت و

وادراک

وادراک یعنی صورت حاصله در ذهن پس گوییم علم بر دو قسم است زیرا که اگر صورت
چیزیست که آن چیز حکم باشد بایجاب واثبات چیزی برای چیزی دیگر چنانکه زید نویسنده
چه نویسندگی را اثبات کردیم برای زید ویا حکم باشد بنفی وسلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه
زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده ایم از زید پس صورت آن حکم را تصدیق خوانند واگر
صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان بی آنکه چیزی برای
او ثابت کنیم ویا از و نفی کنیم وگاه باشد که تصور گویند وعلم بمعنی اعم خواهند ودرین هنگام تصور
مقابل تصدیق را تصور ساذج گویند وتحقق تصدیق موقوف باشد بتحقق تصور ساذج چه
تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است وتصور مفهوم کاتب که منسوب است وتصور نسبت
میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کاتب یا بسلب او نتوان کرد
واز اینجا جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات وحکم است وحق آنست که تصورات
شرط تصدیق اند نه شطر او وهر یک از تصور وتصدیق منقسم شود بنظری وبدیهی چه اگر حصول
وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب
نتواند بود از ذهن تا از آن صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بودن حصول
تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن وحصول تصدیق باینکه موجود
محتاج بموجد است بر تصدیق باینکه آن موجود ممکن است این قسم علم را نظری وکسبی گویند ومعنی نظر

وکسب که فکرش نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد مر آن صورت علمی موقوف
علیهما را که از او واسطه و وسط نیز گویند بجهت حاصل شدن صورت علمی موقوف یعنی علم
مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر نباشد آن علم بدیهی و ضروری نیز گویند
خواه چنانکه محتاج بصورت علمی سابقه که وسط باشد نیست محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند
تجربیات و مشاهدات و امثال آن و این را اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء ومثل النفی والاثبات لایجتمعان
وخواه محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم بخواص ادویه
واگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند چون تصور حرارت و برودت
و تصدیق النار حارة والشمس مضیئة و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز
کذبشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه
وگاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بواسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم باینکه اثنین
زوج است که موقوف است بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود
از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند وگاه باشد که موقوف باشد بواسطه مطلقا
نباشد و محتاج بعقل چون تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن
که از احدس خوانند و این قسم را حدسیات خوانند مثال آن نور القمر مستفاد من الشمس که
بعد از تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب متقابل از رائی

واقع

واقع باشند تمام نورانی نماید و در وقت غایت قرب که هر دو با هم در یکجانب از رائی بر سمت
هم واقع شوند اصلا نماید و در ما بین وضعین بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد
صاحب قوت حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و بسیار هم باشد که
کسی تصور اوضاع مذکوره نماید و بنابر فقدان قوت حدس و یرا جزم بحکم مذکور حاصل
نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معلومیست
بجهت حصول مجهول و ظاهر است که ملاحظه شی بجهت شی دیگر فرع تصور آن شی دیگر است
پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی
که در ذهن حاصل بوده باشد تا از آنجمله وسط را یعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب
باشد پیدا کند تا ذهن وی را انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل آید پس لابد باشد
از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط و دوم از وسط بسوی مطلوب وگاه باشد که در وقت
تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند وسط دفعة ملحوظ ذهن گردد و
انتقال بمطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و بر این قسم از نظرها در اصطلاح فکر
اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص دارند بآنچه مجموع حرکتین در او لازم باشد و این قسم را حدس
گویند پس حدس با این معنی که قسیم فکر است که قسمی از نظریست غیر حدسی است که قسم بدیهی است
و چون حصول وسط دفعی بحسب اتفاق است نه بر سبیل لزوم و از شأنش هست که غایب باشد

از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت از کشف
نام نهند و عامه این طایفه مقابل نظرش دانند و چون ریاضت و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن
خالی از صور محسوس و موهومه هر اینه معقولات نفس اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور
مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسب او بسبیل دفعه یا بادنی توجهی روی دهد و در پیدا کردن
مناسبات ذهنی نباشد و فکری و اندیشه بسیار نباید و حصول مطلوب باسانی دست
دهد و تواند بود که تا پیدا کردن عالم عزیم تا ص مقدمه از مقدمات مطلوبی را صاحب خلوت
تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه
بی آنکه کسی در صدد تصور مطلوب باشد روی دهد و از آنجا نتیجه که لازم آن مقدمات باشد
حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش نرسیده
باشد و این قسم از نظر را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاست و اشیا از ذوات و یا آنچه
بمنزله ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلقست
بذوات اشیا و تصدیق که متعلقست باحوال و صفات اشیا و مراد از آنچه بمنزله ذات باشد
انست که گاه باشد که مفهوم حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات آن حال نباشد بلکه معلوم الثبوت
باشد و در این وقت آن حال آلت ملاحظه آن چیز تواند شد و اثبات حال دیگر که معلوم الثبوت
نباشد برای ملحوظ بآن حال تواند کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند

مثالش

مثالش انسان و کاتب که انسان ذاتست و کاتب حال چنانکه گوییم انسان کاتب است
و تواند بود که انسان را بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حال دیگر برای او اثبات نماییم چنانکه
گوییم کاتب شاعر است و مراد مفهوم آن نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود آن
بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شد شاعر است پس هرگاه که شیء معلوم ثابت با
بعنوان حالی از احوال گویند آن شیء معلوم بکنهست و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند
معلوم بوجهست و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت
شیء در ذهن حاصل شود آن صورت را باین اعتبار که مطابق آن شیء است علم گویند و آن
را باین اعتبار که صورت او در ذهن در آمده موجود ذهنی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ
دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گو
و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند و چون هر مفهوم که صورت مطابق
شیء است معتبر باعتبار آن شیء است که مطابق اوست پس اگر مطابقه او با شیء واحد
باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه او با غیر آن شیء نکند آن مفهوم را جزئی خوانند چون مفهوم
زید و اگر مطابقه او با اشیای کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیر را افراد وی خوانند
چون مفهوم انسان نسبت بعمرو و زید و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی با افراد یا
تمام حقیقت مطلقه افراد باشد باین معنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود بلکه

که در حقیقت فرد دیگر

تفاوت میان افراد با مور خارجه از حقیقت باشد آن کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس
با فراد خود واگر تمام حقیقت مشترک باشد نه مطلقه با ینمعنی که در حقیقت هر فردی که مشترک
باشد میان آن فرد و سایر افراد جزئی داخل نباشد که آن جزء داخل در حقیقت این کلی نبود
آن کلی را جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن که هیچ جزئی که خارج
از مفهوم حیوان باشد مشترک میان آن افراد نیست بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء
مختص به هر یکیست چون ناطق که مخصوص انسانست و صاهل که مخصوص فرسست
الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه جنس نام اوست لا محاله بعضی حقیقت مطلقه افراد
باشد پس این بعضی یا کو که جزء حقیقت مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق
و خواه مشترک میان افراد باشد اما جزء حقیقت مشترکه باشد یا تمام حقیقت مشترکه
چون حساس پس این هر دو قسم را جزء حقیقت مشترکه و جزء حقیقت مختصه باشد
فصل خوانند اول را فصل قریب و دوم را فصل بعید واگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود
و نه داخل در حقیقت افراد بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بیک حقیقت بود آنرا
خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس با فراد انسان واگر شامل حقایق بسیار باشد
عرض عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس با فراد حیوان و کلیات خمس عبارت از این اقسام
باشد و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم اخیر را عرضی گویند و ذاتی شی لا محاله

بلکه خارج

آنکه عرضی را عارض واگر ممتنع

جایز الانفکاک از آن شی نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد لازم خوانند
مثال اول صنعت کتابت مر انسان را و مثال ثانی قدرت بر آموختن کتابت مر انسان را تمام
الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را
نیز جنس تواند بود و جنس جنس شی جنس آن شی باشد اما بعید و همچنین بعد را نیز مراتب
باشد بعید و ابعد تا بجنسی منتهی شود که او را جنس نبود و او را جنس الاجناس خوانند
و هر جنسی که در تحت جنسی باشد نوع بود نسبت بوی و او را نوع اضافی خوانند
و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و این جنس و نوع اضافی منتهی
شود که خود جنس نباشد پس آنکه در تحت او نوعی نبود او را نوع الانواع گویند و ما
بینهما متوسطات و ترتب اجناس را تصاعد و ترتب انواع را تنازل نامند و چون
مجهول تصور باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان کرد و اگر تصدیق باشد از راه تصور
حاصل نتوان نمود چه تصور و تصدیق در حقیقت مختلفند و میان ایشان مناسبتی
نیست که بسبب آن یکی وسیله معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد
و تحصیل تصور از تصور و معلوم تصوری که از و مجهول تصوری دانسته شود معرف
و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از و مجهول تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس
خوانند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم با آن از راه تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت

همان جزئی باشد هر آینه مجهول باشد و اگر بصورت جزئی دیگر بود البته مخالف و مباین
او بود و بر او صادق نیاید و از مباین شیء شیء نتوان دانست و اگر بصورت کلی بود پس اگر صورت
کلی بود که بران جزئی صادق نباشد هیچ گونه مناسبتی حاصل نباشد و اگر بران جزئی صادق
باشد لا محاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود پس آن
جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد بمشاهده و احساس
و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم آن بکلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم باشد و صادق و مختص بآن
حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود پس آن کلی یا تمام حقیقت مطلقه وی نتواند بود چه
تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند بود چه حقیقت
مشترکه مخصوص بوی نتواند بود و عرض عام نتواند بود لهذه العلة بلکه جزء مختص بوی
باید و یا عرضی مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با جزء مختص یا با عرض مختص پس معرف
شیء یا مرکب باشد از جنس و فصل و یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب تنها باشد
و بس و یا خاصه باشد و بس و تعریف اگر بفصل قریب باشد آن تعریف را حد خوانند پس اگر با
جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص و اگر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند
پس اگر با جنس قریب باشد رسم تام باشد و الا رسم ناقص و چون از تصدیق تعبیر کنند
آن عبارت را قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد موضوع و دال بر منسوب با

محمول

محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضرور نیست پس اگر موجود
باشد قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و الا ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد
قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر حکم
متعلق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای مذکور و اگر متعلق
باشد شرطیه خوانند مثال آن ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و این موجبه باشد
و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه باشد و در قضیه شرطیه
جزء اول را که معلق علیه است مقدم گویند و جزء ثانی را که معلق است تالی گویند و شرطیه
متصله باشد و منفصله متصله آنست که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت کنند
چون دو مثال مذکور و منفصله آن بود که حکم بمنافات یا بسلب منافات میان دو نسبت
کنند مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد و سالبه لیس العدد اما زوج و اما منقسم
بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم و تالی بالطبع از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول
مذکور شود مقدم باشد و آن دیگری تالی پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و مجهول
بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات ثلثه داخل در حقیقت
تصدیق نیست پس هر گاه حکم یعنی ثبوت محمول از برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول
باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت برای موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب

ویا معلوم السلب باشد از موضوع و لازم محمول مطلوب چه هرگاه ملزوم ثابت باشد برای
شئ لازم نیز البتة ثابت باشد و هرگاه لازم مسلوب باشد از شئ ملزوم نیز مسلوب باشد
مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت حدوث برای عالم شود پس چون
تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد ثبوت حدوث نیز لازم آید و هرگاه تصدیق
العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است
از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود پس در هر صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات
واسطه برای موضوع مطلوب و دیگری از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت
اول گوییم العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیه مطلوب که العالم حادث باشد حاصل شود و
در صورت دویم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود و قضیه دیگر
از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوییم العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیه
مطلوب که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع مطلوب را اصغر
گویند و محمول مطلوب را اکبر گویند و واسطه را حد وسط و از این دو قضیه هر کدام را که مشتمل
بر اصغر باشد صغری گویند و آن دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب از این دو قضیه را
بحیثیتی که از آن مرکب قضیه مطلوب لازم آید قیاس نامند و قضیه مطلوب را که از این مرکب
لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با محمول یا موضوع مقارنتی لازم است و آن مقارنت

مختلف می باشد چه مقارنت گاه باین طریق باشد که واسطه محمول موضوع شود و موضوع
محمول و گاه بر عکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو و این هیأت مقارنت اوسط
با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و
موضوع اکبر آن را شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو شکل دویم و اگر موضوع هر دو شکل
سیم و اگر عکس اول بود شکل چهارم مثال شکل اول و دویم در مثالهایی که در دو صورت
مذکوره گذشت و مثال شکل سیم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم
و کل حادث متغیر و از این اشکال اربعه شکل اول بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر را تا
راجع بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر نشود و بالجملة انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود
و این قسم قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس
اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو و یا یکی قضیه حملیه اقترانی حملی گویند و الا اگر یکی یا
هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسمی دیگر از قیاس که آن را استثنائی گویند
و آن قیاسی باشد حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش بود یا نقیض
مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثنای عین مقدم و درین وقت نتیجه عین
تالیش بود و یا بر استثنای نقیض تالی و درین وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن
بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم ملزوم و جایز است که اخص باشد از لازم پس اثباتش

مستلزم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم برعکس
این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز موجود بود لیکن آفتاب طالع است نتیجه
پس روز موجود بود و یا گوییم لیکن روز موجود نبود و نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد
و چون قیاس البته مرکب از قضایا متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است
یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لابد منتهی شود ببدیهیات
والا حصول علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه
یقینی بود والا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود او را برهان گویند و آن عمده
باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود
بجدلی که مرکبست از مشهورات و خطابی از مقبولات بجنس ظن و شعری از مخیلات و
مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیه بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار
آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر نباشد این بود آنچه از احوال علم درین رساله مقصود بود
و درین فصل اگر طولی واقع شده اما خلاصه علم منطق با اوجز تقریرات و اوضح تحریرات درو مبین شد
اگر چه غرض آن نیست که مطالعه کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی شود اما اگر کسی خواهد
میتواند شد و علی ای حال اطلاع بر این قدر اصطلاحات منطق ضروریست و نباید دانست
که نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر و چنانکه صاحب

سلیقه موزون از علم عروض مستغنی است صاحب طبع مستقیم نیز بتطبیق برهان بر
قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازاله شبهتی که عارض از خود یا
از دیگری **فصل دوم از باب اول از مقاله اولی** در شناختن جوهر و عرض موجودات عالم بر
دو گونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود خود سر موجود باشد نه بتبعیت
وجود دیگری چون ذات جسم او را موجود قایم بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر
خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی
گل و امثال وی آن موجود قایم بغیر باشند و موجود قایم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه
غیر مستغنی از و نباشد که او ازین غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید و آن غیر زایل نشود
چون بیاض نسبت بجسم و این قسم است که عرض نام اوست دوم آنکه غیر مستغنی از و
نباشد بمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند چون صورت نطفگی نسبت بجسم
نطفه که اگر صورت نطفگی از جسم نطفه زایل شود و صورت انسانی مثلا بجای او
نیاید جسم نطفه لامحاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل
و قایم باو را حال و خصوص محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل
اعم از هر دو باشد و جوهر بر پنج گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده هم
بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده درین موضع قابل اشاره حسی است و مراد از

از مجرد بودن از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات او نتوان کرد که اینجاست یا آنجا و مراد
از مجرد بودن ماده بحسب فعل آنست که در صدور فعل از و محتاج نباشد بآلتی و جارحه و
بجهت این قسم مثالی نتوان نمود و دیگر نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل
یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج بآلت باشد مثالش روح
انسانی و سیم جسم و آن معلوم است بحسب وجود اما بحسب ذات و ماهیت جوهریست
که در و سه بعد باشد درازی و آنرا طول و پهنا و آنرا عرض گویند و ستبری و آنرا عمق
گویند و علما از این معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه مجموع سه خطست
که راست بر همدیگر در یک موضع گذشته باشند و میان هر دو خط زاویه قایمه پیدا
شود و مراد از زاویه قایمه یکی از چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر
پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شود طول خوانند و خط دوم را عرض
و سیم را عمق و این ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه
مراد امتدادیست که اول فرض کرده شود چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر اعتبار در
نباشد و این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتاز باشند و دو قسم باقی نام مخلوط و آن
هر دو جزو جسم باشند یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی گویند و دیگری را صورت
جسمیه بدانکه ماده مایه و اصل چیزی را گویند و بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد

که تصرف در او نماید و اثر صنع خود در و ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است و چوب
پاره ماده چوبه تیر است و خالق اجسام نیز جل صنعه چیزی ماده و اصل این اجسام کردانیده
که موضوع صنعت بی مثل و مانند وی باشد و آفریدن این اجسام تازه بتازه و نو بنو
عبارت از آن باشد که بحسب اراده تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد در یان
از ماده کلیه ظاهر شود و شک نیست که بعضی از اجسام ماده بعض دیگر شوند چنانکه
نطفه ماده انسان و غذا ماده نطفه و عناصر ماده غذا و همچنین ماده عناصر جسم مطلق است
اما ماده جسم مطلق جسم دیگر نتواند بود چه وراء جسم مطلق چیزی دیگر نیست بلکه ماده جسم
مطلق چیزی باشد که نه جسم باشد و آنرا هیولی اولی و ماده المواد گویند و نزد اکثر اهل کلام
و طایفه از متقدمین بر زمان اسلام ماده جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزء از آن اجزا قابل
قسمت نباشد نه بحسب خارج و نه بحسب ذهن و قسمت خارجی آنست که جزوی از جزوی جدا شود
و قسمت ذهنی آنکه جدا نشود بلکه ذهن در و فرض تواند کرد جزوی که غیر جزو دیگر باشد
در اشاره یعنی اشاره باحدهما غیر اشاره آن دیگر باشد و هر جزوی از آن اجزا را جزو لا یتجزی
خوانند و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما متقدمین و محققین متکلمین این مذهب را باطل
دانند و ادله و براهین بسیار بر ابطال جزو لا یتجزی اقامت نموده اند و ظهور آن بمرتبه رسید
که در این زمانه متاخر بطلان جزء از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلامست و او جز و اقوی

دلایل یقینی که نزدیک ببدیهیات است آنست که متحیز بالذات و قابل اشاره بالاستقلال البته
آنچه محاذی فوقست از و غیر چیزیست که محاذی تحتست از و وکذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما
یحاذی منه جهة الشمال وما یحاذی منه جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس جزو
ممتاز بحسب اشاره حسی در هر متحیز بالذات متحقق است و از آنچه ما در بیان انتها بمادة المواد
تقریر کردیم مستفطن توان شد که اجزای لا یتجزی بر تقدیری که متحقق توانند شد مادة المواد نمی توانند
بود چه مادة المواد باید که متعین بهیچ تعیین نباشد و الا با هیچ تعین جمع نتواند شد اگر گویند
که تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین دیگر تعین او زایل شود و بآن تعین دیگر جمع نشود
چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از و و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام
التی تقع موادا لاجسام الاخر گوییم پس او با تعین خود مادة المواد نبوده بلکه بی تعین مادة
المواد بوده پس ثابت شد که مادة المواد متعین بهیچ تعیین نتواند بود و حال آنکه اجزای
لا یتجزی متعین است ولا اقل بتعیین وحدت و کثرت پس مادة المواد نتواند بود و از آنکه
گفتیم حد بطلان مذهب ذی مقراطیس نیز لازم آید چه مذهب وی آنست که مادة المواد اجسام
صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت
ذهنی باشد و بهمین جدا شود از اجزای لا یتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین
او ظاهرتر است از تعین اجزای لا یتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق و حکمای اسلام آنست

که مادة المواد جسم مطلق است نه جزو او و حکیم کامل نصیر طوسی قدس سره در کتاب تجرید
الکلام این مذهب را اختیار کرده مشهور اینست که مذهب افلاطون نیز اینست و این
مذهب ضعیف است چه جسم مطلق متعین است لا محاله بقابلیت ابعاد و اگر صاحب
این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را مخصوص جسم نوعی
داند نزاع لفظی خواهد بود چه هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق کرده اند خواهد بود و
ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد ثلثه مشترک است میان انواع جسم و اعتبار تعین
هیولی مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار تعین وی بخصوصیت
نوعی پس آنچه صاحب این مذهب جسم مطلق نام وی کرده هیولی اولی خواهد بود و اول جسم
مطلق خواهد شد و بعد از آن انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولی
متعین شده بقابلیت ابعاد و وجه دیگر نیز در ابطال این مذهب هست که ما در حواشی
تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول
و ابو نصر فارابی ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکما الاسلام شیخ ابو علی سینا و خواجه نصیر الدین
طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر حکمای اسلام و جمهور مشائین آنست که مادة
المواد جزو جسم مطلق است و متعین بهیچ تعیین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او
عین قابلیت همه تعینهاست و فعلیتش محض قوت قبول همه صورتها و اول تعینی و نخستین

صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورت جسمیه عبارت از وست
وجزء دیگر است از جسم مطلق وجسم مطلق مرکب است از جزء مادی که هیولی اولی است
و از جزء صوری که صورت جسمیه است واین مذهب صحیح است و توهم مردم که قول
بهیولی مستلزم قدم عالم است باطل است چه دانستی که قول بهیولی بمعنی مادة المواد
مذهب همه علما است وخلاف در ماصدق هیولی است نه در مفهوم هیولی واگر کسی
توهم کند که قایل شدن بمادة المواد مطلقا مستلزم قدم عالمست بسبب آنکه لازم شود که
مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد واین توهم نیز باطلست چه لزوم عدم مصنوعیت
مادة المواد از مادهٔ دیگر مسلمست واینجا عدم مصنوعیت مطلقا لازم نیاید اما لزوم
عدم مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و
مخلوق از ماده خواهند وگاه باشد که مصنوع گویند ومخلوق مطلق خواهند ومعنی
اول اخص است از معنی دوم واز نفی اخص نفی اعم لازم نیاید وهرگاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق
کنند مقابل او را مبدع گویند وهمه علما متفقند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند مصنوع
ومبدع وهر دو مصنوع بمعنی اعم اند واما عرض بر سه گونه است چه اگر در مفهوم او قبول
قسمت معتبر است او را کم خوانند واگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی وعرض نسبی نیز
گویند واگر در مفهومش نه قسمت معتبر است ونه نسبت کیف خوانند اما کم عبارت از

قدر واندازه اشیاست وقسمتی که در اشیا واقع شود از خاصیت اوست چه هر شیء
تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت در و متصور نباشد پس قسمت بالذات برو
واقع شود وبتبعیت او بر موضوع او وقسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت
خارجی که انفکاکی گویند وقسمت ذهنی که فرضی خوانند وانچه خاصه کم است قسمت وهمی است
وقسمت انفکاکی خاصه هیولی است اما بسبب کم وکم بر دو گونه است متصل ومنفصل
کم متصل آنست که میان هر دو قسمتی که در و فرض شود حدی باشد مشترک میان هر دو بمعنی
که چون حدی فرض کنی که نهایت یکیست بعینه همان حد بدایت آن دیگر باشد مانند یک
ذراعی که فرض کنی که قسمت او را بر دو نصف ذراع چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی
از نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصفی دیگر واین کم متصل را مقدار خوانند
وکم منفصل آنست که نه اینچنین باشد واو را عدد خوانند مثلا میان دو وسه که دو
جزو پنج اند حدی نیست که مشترک باشد میان هر دو جزو چه ثانی که نهایت دو است
بدایت سه نیست وثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست وکم متصل
بر دو نوع است قار الذات وغیر قار الذات قار الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضه
وی باهم در یک آن موجود باشد چون مقدار دیگر ذراع چه مجموع اجزائی که در و فرض کنی
چون نصف وثلث وربع وغیر آن همه در یک آن باهم موجود اند وغیر قار آن بود که هر دو

جزو که در وفرض کنی تا هم یکبار موجود نتواند بود بلکه تا یک جزو مفروض او معدوم نشود
جزو دیگر موجود نتواند شد چون مقدار زمان چه جزوی از زمان که موجود است تا
نگذرد و معدوم نشود جزو دیگر که بعد از ان جزو بود موجود نتواند شد و مقدار متصل
بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است همین مقدار
متصل است و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم باشد مثلا اگر بیاض متصف بمقدار
شود و گویند فلان بیاض یک شبر است بسبب این باشد که جسمی که محل اوست یک شبر
باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را با هم ملاحظه کنند ان مجموع مقدار را جسم
تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این قسم
از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو و معنی ان باشد که این جسم را تعلیمی گویند و انرا جسم طبیعی
پس جسم طبیعی جوهریست معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضیست عارض جسم طبیعی و اگر
مجموع دو بعد جسم را با هم تنها بدون بعد سیم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را با هم بدون عمق
منظور دارند و عمق را معدوم و منتفی شمارند ان مجموع دو بعد با هم را سطح خوانند و اگر یک
بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند انرا خط خوانند پس خط
طرف و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی و جسم تعلیمی مجموع
مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطی هر گاه متناهی باشد طرف و نهایت انرا نقطه خوانند

بلی

پس لا محاله از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود با انکه قابل اشاره حسی است و نقطه
شریک بود با جزء لا یتجزی در عدم قبول انقسام و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال
در وجود و بسبب همین نسبت که نقطه موجود میتواند بود و دلیلی که دلالت بر بطلان
جزء لا یتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند و اما کیف عرضیست که نه قابل قسمت باشد
و نه نسبت چون سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت و امثال آن و از جمله کیف هر چه مختص
بذوات انفس باشد از انسان و حیوان آنها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم و قدرت
و اراده و امثال آن و هر چه بیکی از حواس پنجگانه مدرک شود کیفیات محسوسه خوانند
چون الوان و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما عرض اضافی
عرضیست که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد انرا متی خوانند
یعنی کی بودن و مفهومش نسبت جسمست بزمان و اگر مکان باشد این خوانند یعنی
کجا بودن و مفهومش نسبت جسمست بمکان و اگر اجزاء جسم باشد یا اجسام دیگر انرا
مجموع با م وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزاء جسم است بعضی با بعضی و نسبت اجسام غیر این
جسم یعنی نسبت دادن جسم با این طریق که فلان جزوش بالای فلان جزو اوست یا در تحت
اوست یا بر یمین اوست یا بر یسار او و مثل این و همچنین نسبت دادن ان جسم که فوق
جسم دیگر است یا تحت اوست و امثال این و اگر ان غیر تاثیر باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر

باشد از افعل خوانند و مفهومش تابش کردن جسم باشد بتدریج در جسم دیگر چون
گرم کردن آتش مر آب را و اگر قبول تاثیر کردن باشد از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن آب
از آتش و اگر آن نسبت احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر این جسم را ملک و جده نیز گویند
و مفهومش هیاتیست که عارض شود جسم را بسبب احاطه چیز دیگر با و مثل هیات قبا
پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط
ندانند بلکه مالک بودن و صاحب بودن و بالجمله حایز بودن که ملفوظ نسبت هند و اعتبار کنند خواه
محیط باشد و خواه نه پس هیاتی که جسم مخروط را بسبب منتهی شدن بنقطه راس حاصل
شود نزد قدما ملک باشد و حال آنکه احاطه بچیزی ممکن نیست و اگر آن نسبت غیر نسبتهای
مذکوره باشد و بالجمله خصوص مفهوم در آن نسبت معتبر نباشد از اضافه خوانند
پس عرض اضافی چیز دیگر باشد و اضافه چیز دیگر و مفهومش بودن چیزیست بحیثیتی که تصور
آن با تصور چیز دیگر باشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت و بنوت
چه تصور پدری بی تصور پسری ممکن نشود و همچنین تصور پسری بی تصور پدری و مجموع
این اقسام هفتگانه عرض اضافی را باد و قسم عرض غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشر
خوانند نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند و مجموع موجودات
عالم امکان بحسب اثبات منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات جنسی که نه یکی

ازینها

ازینها باشد و نه داخل در یکی ازینها متصور نشود فصل سیم از باب اول از مقاله
اولی در اثبات صورت نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکبست
از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع
یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسم دیگر
چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد و این جوهر
قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول ابعاد در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام
با هم در اموری باشد بیرون از حقیقت جوهر قابل ابعاد اما ماده در جمیع اجسام
یکنوع نبود بلکه در بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید
اما مجرد این سبب اختلاف نوعی جسم نشود چه ماده بالقوه و قابل محض است و
متعین بهیچ تعین نیست چنانکه اشاره بآن شد و جسم لامحاله بالفعل و متعین
پس بمحض اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت جزء متعین بالفعل جسم مختلف نشود
شد و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی مخالف
و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر است در آب و آتش چه آب اثرش
تبرید و تقاضایش میل بپستی و آتش اثرش گرم کردنست و اقتضایش میل ببالا و همچنین
سایر اجسام پس ناچار است در جسم از جزو دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در

آثار و بسبب این جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در
حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی
اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد و این جزو دیگر را
بسبب آنکه جسم بانضمام او نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیه خوانند و بسبب
آنکه مبدأ حرکت و سکون و سایر آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف
و متنوع شود بسبب صور نوعیه مختلفه بانواع مختلفه و بدین سبب جسم مطلق را با
اینکه در حد ذات خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفه اجسام را و این
بسبب استعدادیست که حاصلست مر ماده را بحسب صورتی بعد صورتی و اقسام
اختلاف که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن و عنصری بودن چه اگر جسم
قابل آن باشد که با جسم دیگر که مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته
شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر آن جسم قابل آن باشد
که صورت نوعیه اش زایل شود و صورت نوعیه دیگر در و حاصل آید آن جسم را عنصری
گویند و الا فلکی و ثانیاً اختلاف بساطت و ترکیب است چه اگر جسم جمع نیامده باشد
از اجسامی که هر یک متعین بصورت نوعیه علیحده باشند و بعبارتی دیگر جسم اگر متعین
باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض کنند با کل آن جسم در همین صورت

نوعیه شریک باشند آن جسم را بسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه اینچنین
باشد بلکه مجتمع از اجسام مختلفة الصور باشند و با هر جزوی که در و فرض کنند در صورت
نوعیه با کل مشارک نبود اگرچه بسیاری اجزا و مشارک باشند آن جسم را مرکب خوانند مانند
بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر آن یاقوت مثلاً اگرچه اکثر اجزائی که در و فرض کنند
با کل در صورت یاقوتی مشارک گشت اما بتجزیه بالاخره منتهی شود بعناصری که هیچ یک از آن در
صورت یاقوتی شریک نیست و جسم بسیط هرگاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل
کره باشد و مراد از کره جسمیست مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی چه گوئیت
مناسبست با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور مختلف
یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیاتی که عارض شود بسبب احاطه اطراف جسم بجسم
و هرگاه طرف جسم متعدد و مختلف نباشد هیات حاصل شده بسبب او نیز مختلف نتواند شد
و طرف جسم کره نیست مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لامحاله مختلف و
متعدد باشد چه یک طرفش سطح است و طرف دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانچه در اشکال
مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشد و در جسم غیر مضلع که مستدیر باشد اما الاستداره
او مانند گوی نباشد چون بیضه اگرچه در و بیش از یک سطح یافت نشود اما آن یک سطح در استداره
مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست پس در و نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط

نتواند بود و کره بود و کونه بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لامحاله دو سطح یافت شود
یکی را که از بیرونست سطح محدب و دیگری را که از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو
سطح با هم گاه متوازی باشند و گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو چیز است با هم
بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین با هم مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که
از بیرون باو محیط باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی** در بیان اجسام
فلکیه و احوال وی بدانکه از اجسام فلکیه هر چه نورانی باشد کوکب گویند و غیر نورانی
را فلک گویند و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم زیرا که از حال کوکب که محسوسست علم با حوال افلاک
حاصل کرده اند و الا راهی بدانستن احوال فلکیات نبودی پس گوییم بدانکه از کواکب هفت
کوکب را که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاره خوانند چه
هر یک سیری و حرکتی علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند گاهی با هم آیند و گاه دیگر از هم
گذرند و گاه سریع و گاه بطی باشند و گاه از زمین دور و گاه نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها را
که غیر از شمس و قمر باشند حالتی دیگر دهد که بدین سبب اینها را متحیره گویند و آن چنان باشد
که گاه چنان نماید که از آن سمتی که سمت حرکت اینهاست رجوع کنند و درین وقت ایشان را راجع
گویند و گاه چنان نماید که چند روز در یک موضع ایستاده باشند و اصلا حرکت نکنند و
درین وقت اینها را مقیم گویند و بعد غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکت خاصه خود

بلشر

باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلثه را رجعت و اقامت و استقامت گویند و جمیع
کواکب غیر این هفت کوکب را بنا بر بطوء حرکت ایشان یا ثبات و تناسب اوضاع ایشان با
یکدیگر ثوابت خوانند و همه با هم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت
از کثرت بحدیست که احصای آن ممکن نیست و از انجمله یکهزار و بیست و دو کوکب را
رصد کرده اند و مواضع اینها را از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را ازین جهت کواکب
مرصوده خوانند و بجهت تعیین مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانچه
بعضی ازین کواکب بر نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوهم
شده اند و یاد رمیان خطوط آنها و آنها را کواکب داخل الصور خوانند و چون خواهند که ازین کوکب
خبر دهند گویند کوکبی که بر سر فلان صورتست یا بر دست راست او یا بر پای چپ او و برین قیاس
بعضی که بیرون این صور واقع باشند اینها را کواکب خارج الصور گویند و چون ازین کواکب
خبر دهند گویند کوکبی که بقرب دست فلان صورت و برین قیاس این بود مجملی از احوال
کواکب و اما افلاک بود و گونه است کلی و جزئی فلک کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکت یومیه
و حرکت ثوابت و حرکات سبعه سیاره است باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها
یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک باید که با هم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات تنها را
حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب مفردان بود که یک فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید

ومرکب آن بود که چند فلک با هم ملتئم شده ضبط یکی از آن حرکات نمایند و حرکات تسعه

نیز بود و کونه است بسیط و مرکبه بسیطه آن بود که در ازمنه متساویه مسافات متساویه [ویه]

قطع کند و انرا متشابه نیز گویند و آن حرکت یومیه و ثوابت باشد و مرکبه آن بود که نه

اینچنین باشد و انرا مختلفه نیز گویند و آن حرکات سبعه سیاره باشد و ازین جهت

فلک هر یک از حرکتین اولیین مفرد باشد و فلک هر یک از حرکات کواکب سیاره مرکب و

مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند [فته اند]

هفت از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی که مجموع کواکب در وی حرکت کند و بجهت هر حرکت

محرکی و متحرکی علیحده اثبات کرده اند بعضی تجویز نموده اند که بجهت حرکت مشترکه متحرکی علیحده

نباشد بلکه نفسی متعلق مجموع من حیث المجموع باشد که مبدا حرکت مشترکه شود و نفس علیحده

بهر یک متعلق باشد که مبدا حرکت خاصه شود بنا برین تواند بود که عدد افلاک کلیه

بیش از هشت نبود و اول افلاک کلیه بنا بر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است

و فلک الافلاک و فلک اطلس نیز گویند و او مشتملست بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم

جسمانی و او کره ایست متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ

کوکب نیست و بعد سطح مقعر او مرکز زمین که نصف قطر اوست بر تبعیت سطح محدب

فلک ثوابت که مماس اوست موازی سی و سه هزار بار هزار و پانصد و بیست و چهار

هزار و شصت و نه فرسخ تقدیر کرده اند و بعد سطح محدب او را بغیر خدای تعالی کس

نداند چه در وی کوکبی نیست که بوسیله او استعلام بعد وی توان کرد اما بعد پس

لامحاله متناهی است چه عدم تناهی ابعاد چنانکه بیاید ممتنعست و بر بالای او هیچ

چیز نیست بسبب انکه او را بالا نیست که چیزی در وی تواند بود بلکه منتهی است بعد

مطلق و عدم بود و کونه است عدم مقدر و عدم مطلق و عدم مقدر چون فضای درون

کوزه که فرض کنی که در وی آب و هوا و هیچ چیزی نباشد و مقدر باشد بسبب آنکه محاط باشد [شد]

با طراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر باشد کمتر و لیکن

و این قسم عدم را خلا و چون چیزی در وی بود ملا گویند و عدم مطلق آن بود که با انکه

چیزی در وی نبود تقدیرش هم نتوان کرد و این که مشهور است که فوق الفلک الاعظم

لاخلا و لاملا اینمعنی دارد و حرکت این فلک اسرع حرکاتست چه قریب بشبانروزی

دوره که قریب بدو بیست هزار بار هزار فرسخ است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد

بمغرب و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط با انکه خود حرکتی بر خلاف

جهت حرکت او داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات و دیگری بالعرض چنانکه

مور چه برد و سنگ آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف آن جهت حرکت دهد و

طلوع و غروب کواکب باین حرکت باشد و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرم

کثیف است و واقع در وسط حقیقی افلاک چه مرکز زمین مرکز افلاک کلیه است و
بدین سبب قریب نصف فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین پس چون کوکب زیرم
در زیر زمین واقع شود زمین حایل شود میان او و بصر و لامحاله غیر مرئی باشد و چون
بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصله باشد میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی
آنرا افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد نصف مرئی و غیر مرئی مختلف شود و آفاق مختلف
گردد و از آنجهت طلوع و غروب کواکب در تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و قطب افق
دو نقطه سمت الراس و سمت قدم باشد یعنی دو طرف خطی که باستقامت قامت شخصی از
ارد و جانب بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره دو نقطه ایست بر کره از دو طرف مقابل دایره
که بعد هر یک از آن دو نقطه باطراف آن دایره برابر باشد و اگر آن دایره عظیمه بود یعنی بر
مرکز گذشته باشد بعد هر یک از آن دو نقطه از دایره با بعد نقطه دیگر از دایره نیز برابر باشد
و دو قطب کره دو نقطه باشد بر دو جانب کره که چون متحرک باشد آن دو نقطه البته ساکن
باشد و در وقت حرکت کره هیچ نقطه بر آن کره ورای دو قطب ساکن نتواند بود و دو قطب کره
دو قطب دایره نیز باشد که بر سمت حرکت کره مفروض باشد خواه دایره عظیمه باشد و خواه
نه و هر دایره که بر مرکز نگذشته باشد آنرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد
آنرا منطقه آن کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار خوانند و نشان این دایره

بحسب حس چنان باشد که از نقطه مشرق بر روز بود و آید و بنقطه مغرب باز گردد و
از زیر زمین باز بنقطه مشرق پیوندد و دو قطب این دایره دو قطب فلک اعظم است
و آن دو نقطه بود که یکی نزدیک ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراقست و آنرا
قطب شمالی گویند و دیگری مقابل او بود و آنرا قطب جنوبی گویند و در [illegible]
زیرم در زیر زمین بود بعد از آنکه قطب شمالی از زمین مرتفعست و در بلدی که معدل النهار
بر سمت الراس آن بلد گذرد دو قطب معدل بر افق واقع باشند و آن موضع را که معدل
بر سمت الراس آن گذرد خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد
قطب جنوبی در آن موضع مرتفع و قطب شمالی منخفض باشد و با این قیاس احوال جمیع آفاق
معلوم توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت راس باشد افق آن موضع و معدل
النهار بهم منطبق شوند و آفتاب را بحرکت یومی طلوع و غروب نبود بلکه آفتاب شش ماه در
طرف شمالست از معدل و شش ماه دیگر در طرف جنوب چنانکه بیاید پس اگر آن قطب
بر سمت راس واقع است قطب شمالی باشد شش ماه که آفتاب در بروج شمالیست همیشه
روز باشد و یک روز آنجا بقدر شش ماه بود و چون انتقال ببروج جنوبی نماید غروب وی
قطب واقع بر سمت الراس بود و شب آغاز شود و شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب جنوبی بود احوال بر عکس این
باشد ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک نهم بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابتست و فلک البروج

نیز کویند وان نیز کرویست متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوای فلک اعظم
سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابت در وی مرکوزند و حرکتش از مغرب بمشرق و در هفتاد سال درجه قطع کند و در بیست و پنج هزار و دویست سال دوره تمام کند
و مراد از درجه یکحصه از سیصد و شصت دایره است چه محیط هر دایره را بسیصد و شصت
قسم متساوی کنند و هر قسمی را درجه نام نهند و هر درجه را بشصت قسم کنند و هر
قسمی را دقیقه کویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه
تا انقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقة البروج و فلک البروج نیز
کویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که از او نقطه اعتدال کویند و یکنصف
او همیشه بطرف شمال است از معدل و نصف دیکر بطرف جنوب و حرکت خاصه آفتاب بر
منطقه است که اصلا از وی بطرفی مایل نشود و اکرچه تقاطع مقتضای آنست که دو دایره
بعد از اتحاد در یکنقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند و از انجا میل بتقارب
کنند تا بنقطه دیکر مقابل نقطه اول بهم رسند و از هم در کذشته متباعد شوند تا بغایت
تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقة البروج
چون معدل منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالم است او را اصل داشته استوا را بوی منسوب
دارند و مایل بودن و دور شدن را بمنطقة البروج نسبت دهند و ازین جهت بحسب

قرب و بعد شمالی بودن و جنوبی بودن نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزاء منطقة البروج
بهم رسد و چون مدار خاصه آفتاب منطقة البروج است و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات
عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب بحسب بودن در هر جزوی از اجزای منطقة البروج
نسبت بعالم سفلی مختلف شود و ازینجهت اولا مجموع دایره منطقة البروج را بحسب
امتیاز معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند چه نخست بحسب چهار نقطه ممتاز دو
نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اتحاد است بچهار قوس متساوی
منقسم شود که هر قسم ربع باشد و هر ربع بحسب قرب بغایت قرب و قرب بغایت بعد
و توسط بنسبت بغایتین بسه قسم متساوی منقسم شوند که مجموع دوازده قسم متساوی
باشند چهار متصف بقرب بغایت قرب و چهار متصف بقرب بغایت بعد و چهار متصف
بتوسط اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیکر و قسم از انها شمالی بودن
و دو قسم دیکر جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیکر بمبدا حرکت شمالی بودن و منتهای
حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم جنوبی بمبداء حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی
بودن و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد از یکدیکر باز دو قسم شمالی بودن و
دو قسم جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیکر با انکه هر دو در قرب و بعد یک نسبت
دارند یکی بمتاخر بودن از غایت قرب و یکی بمقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم

جنوبی از همه دیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز بشمالی بودن و جنوبی
بودن و امتیاز و قسم شمالی از همه دیگر بتوسط بعد از غایت قرب و توسط قبل از غایت قرب
و همچنین امتیاز و قسم جنوبی از همه دیگر و ثانیاً نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزای فلک
البروج بلکه در جمیع اجزای افلاک اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیط بارض را بدوازده قسم
متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در
منطقة البروج بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب کرده و نقطه
اعتدال باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب گویند و منطقة البروج باین چهار
نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک
میان قرب و بعد و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار شده کرده اند که
همه بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از آنها بدو نقطه اعتدال و یکی بدو نقطه انقلاب
و چهار دیگر بهشت نقطه متوهم در ارباع مذکوره و مجموع افلاک بسطوح و همیئه این
شش دایره بدوازده بخش متساوی شده اند و هر قسمی ازین اقسام دوازده گانه را برجی نامند
و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا بقطب که بقدر نصف دور که صد و هشتاد
درجه است چون حرکت فلک البروج و حرکت خاصه آفتاب از مغرب بمشرقست و تا بیر آفتاب
و سایر کواکب معتبر بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف شمال واقع است چنانکه بیاید

لهذا ابتدای بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را مقدم بر نصف جنوبی داشته اند
پس اول بروج برج حمل باشد و مبدا آن نقطه اعتدال بود که چون آفتاب بحرکت خاصه
از وی گذرد بطرف شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور و جوزا باشد چون مدت مکث
آفتاب درین بروج فصل ربیع است ربیعی گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد
و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب درین بروج فصل صیف است صیفی و مبدا سرطان
نقطه انقلابی باشد که چون آفتاب از وی گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود
و آنرا نقطه انقلاب صیفی گویند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه
برج دیگر را که میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبدا میزان نقطه اعتدال دیگر باشد
که چون آفتاب از وی گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو و حوت است
شتوی مبدا جدی نقطه انقلاب دیگر که چون آفتاب از وی گذرد زمستان شود و آنرا
نقطه انقلاب شتوی گویند و این شش برج بروج جنوبیه اند و اسامی بروج را از
صور کواکبی که بر نفس منطقة البروج واقعند بر داشته اند چه از صور چهل و هشت
گانه مذکوره بیست و یک در جانب شمال از منطقة البروج است و پانزده در جانب جنوب
و دوازده بر نفس منطقة البروج و مقدار غایت دوری منطقه را از معدل که آنها را
میل کلی گویند و آن قوسی بود از دایره مار به اقطاب اربعه دو قطب معدل و دو قطب

منطقه كه واقع شود ما بين منطقتين از جانب اقرب بحسب ارصاد مختلف يافته اند
و بحسب رصد اخر بيست و سه درجه و سی دقيقه و هفده ثانيه يافت شده و گويند
كه در هر رصد متاخر كمتر از رصد مقدم يافت شده و از ينجا گمان برده اند كه منطقة البروج را
حركت عرضی باشد بسوی معدل و وقتی شود كه هر دو منطقه بهم منطبق شوند و بعد
از فلك هشتم افلاك كواكب سبعه سياره بترتيب مشهور اول فلك زحل دويم فلك مشتری
سيم فلك مريخ چهارم فلك شمس پنجم فلك زهره ششم فلك عطارد هفتم فلك قمر در مشهور
ابتداء شماره افلاك از فلك قمر كنند بحسب قرب تا پس فلك الافلاك فلك نهم باشد و دليل
بر ترتيب افلاك كسف كواكب باشد يكديگر را چه اقرب كاسف ابعد شود بخلاف آفتاب كه او را
كوكبی جز قمر كسف نتواند كرد و كسف او مر كوكبی را بنظر معلوم نشود پس يقين نيست كه شمس در ميان
كواكب سته باشد بلكه بنوعی از استحسان اين حكم كرده اند مثل آنكه چون شمس اعظم از نيرات است
مناسب است در وسط بودن بمنزلة شمسة القلاده و يا آنكه كوكبی كه با شمس مجموع نسب
اربع كه مقابله و تثليث و تربيع و تسديس باشد حاصل كنند در يكطرف او باشند و آن زحل
و مشتری و مريخ است و اينها را كواكب علويه گويند و كواكبی كه حاصل نكنند با او مگر يك نسبت
كه آن تسديس است در طرف ديگر و آن زهره و عطارد باشند و آنها را سفليين گويند
و ظاهر است كه اين وجوه جز استحسان تقاضا نكند و هر يك از ين افلاك كليه هفتگانه

مركب اند اما هر يك از افلاك علويه و زهره از سه فلك جزئی و محيط بارض كه يكی از آن
دو را ممثل گويند مركزش مركز عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقة البروج و ديگر را
خارج مركز كه مركزش نقطه باشد غير مركز عالم و منطقه اش تقاطع كند با منطقة البروج
و در داخل ثخن ممثل چنانكه سطح محدب اش مماس سطح محدب ممثل بود بر نقطه مشترکه
آنرا اوج خوانند و مقعرش مماس مقعر بر نقطه مشترکه آنرا حضيض خوانند و بالضرورة
از ممثل بعد از افراز خارج مركز دو قطعه مختلف الثخن باقی مانند يكی محيط بخارج مركز و آنرا
متمم حاوی گويند و ديگری را محاط خارج مركز و آنرا متمم محوی گويند و رقت متمم حاوی
در طرف اوج باشد و غلظش در طرف حضيض و متمم محوی بر عكس اين و يكی غير محيط بارض
و آنرا فلك تدوير خوانند و آن كره باشد مصمت مركوز در داخل ثخن خارج مركز چنانكه سطح
او مماس هر دو سطح خارج مركز شود بر دو نقطه و هر يك از ين كواكب چهارگانه مركوز در
تدوير چنانكه سطح كوكب و تدوير بيك نقطه مماس باشند و هر يك از فلك خارج مركز را كوكب دار
بسبب آنكه تدوير در و مركوز است و همچنين خارج مركزی را كه حامل تدوير كرده باشد



فلك حامل گويند و ازين صورت تصور آنچه گفتيم آسان شود
اما فلك شمس مركب است از دو فلك جزئی يكی ممثل و ديگری
خارج مركز يا تدوير چه ضبط حركتش بهر يك ازين دو

ممکن است لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه اش در سطح منطقة
البروج باشد و از این جهت است که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی
مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج مرکز آفتاب مرکوز باشد در خارج
مانند تدویر در خارج و بر تقدیر تدویر تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل چنانکه در خارج
و شمس مرکوز در تدویر و چون کوکب دیگر و از این دو صورت تصور این هر دو صورت



توان نمود و اما افلاک عطارد مرکبست از چهار فلک
جزئی یکی ممثل و دو خارج مرکز و یک تدویر خارج
مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل و خارج مرکز دوم مرکوز
در ثخن خارج مرکز اول بهمان طریق که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم
و عطارد مرکوز در تدویر بطریق مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و مدیر و حامل تمام
در یک سطح باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل و مدیر و آنرا
اوج مدیر گویند و دیگری مشترک میان مدیر و حامل و آنرا اوج حامل گویند و دو حضیض نیز



گویند بهمین طریق و از این شکل تصور امور مذکوره مبین
باشد و اما فلک قمر نیز مرکبست از چهار فلک جزئی یکی
فلک مایل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه اش نیز در

و خارج مرکز دوم را خارج مرکز حامل نامند

سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از وی و خارج مرکز که حامل تدویر است منطقه
با منطقه مایل در یک سطح و مرکوز است در ثخن مایل چنانکه حوامل در ثخن ممثلات سیوم تدویر
که مرکوز است در ثخن حامل و قمر مرکوز در او و چهارم جوزهر و آن فلکیست متوازی السطحین
محیط بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و منطقه اش در سطح منطقة البروج و در تصور امور



مذکوره از این شکل استعانت می توان نمود پس عدد مجموع
افلاک جزئیه بیست و دو باشد و از ده از علویه و زهره
و دو از شمس و هشت از عطارد و قمر و دلیل بر وجود افلاک
جزئیه و ترکیب افلاک کلیه از آنها وجود اختلافیست که در حرکات و اوضاع کواکب
هفتگانه یافته اند که صدور آنها از یک فلک بنا بر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر
کوکب تعدد فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت بآن باشد ثابت شده و تفصیل
آنها در فنی جلیل که موسوم است بعلم هیئات مبین شده و غرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد
یا مذکور شود آنست که طالب را اعانتی باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که صنع و دیگر نافع باشد
در معرفت الهی و هر یکی از افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق و این را
حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام الدور و چه ابتدای
بروج از مغرب است چنانکه گذشت و بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند

وازجمله حرکت بر توالی حرکات افلاک ممثل است وآن مساوی حرکت ثوابت بود وباین حرکت
جمیع اوجات حرکت کنند الا اوج قمر واوج عطارد وحرکت خارج مرکز شمس است و
آن هر شبانروزی پنجاه ونه دقیقه وهشت ثانیه چنانچه قریب بیکسال دوره تمام کند
وحرکات افلاک حامله است وان مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس است وعطارد را
ضعف آن وزحل را هر شبانروزی دو دقیقه وبیست وهفت ثانیه ومشتری را چهار
دقیقه وپنجاه ونه ثانیه ومریخ را سی ویک دقیقه وبیست وهفت ثانیه وقمر را بیست
وچهار درجه وبیست ودو دقیقه وپنجاه وسه ثانیه است وازجمله حرکات برخلاف
توالی حرکت ممثل عطارد است وآن مثل حرکت خارج مرکز شمس است وحرکت جوزهر قمر وآن
هر شبانروزی سه دقیقه وپانزده ثانیه وحرکت مایل قمر وآن هر شبانروزی پانزده
درجه ونه دقیقه وهفت ثانیه وتداویر چون شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعلای آنها
بر توالی حرکت کند نسبت با اسفل برخلاف توالی باشد چنانکه در غیر قمر واگر اعلا برخلاف
توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه در قمر وحرکت تدویر قمر را در شبانروزی
سیزده درجه وسه دقیقه وپنجاه وچهار ثانیه باشد وعطارد را سه درجه وشش
دقیقه وپنجاه ... ثانیه وهر یک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت
حامل او وحرکت هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که

وبیست وچهار ثانیه روز ... ع و شش دقیقه ۳

کز

آن فلک کلی مرکب از آنها باشد ومناسبت در ینمقام بیان رجعت واقامت واستقامت
کسانیست که سابقا مذکور شد عرض آنکه کواکب متحیره را بیان آنست که حرکت اعلای تداویر متحیره
وحرکت حامل مجموع بر توالیست پس چون کوکبی در اعلای تدویر باشد بقدر مجموع حرکت
حامل وحرکت تدویر حرکت کند وحرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر این حال وکوکب را
در غیر این حال مستقیم واین حالت را استقامت گویند وچون در ابعد نقاط سطح تدویر
از مرکز عالم که انرا ذروه گویند بود ولامحاله در طرف اعلای تدویر باشد غایت سرعت
او باشد در استقامت وچون با سفل تدویر که حرکتش برخلاف توالیست منتقل شود حرکت
کواکب بتوالی بطوری پیدا کند چه در ین حالت بقدر فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر برخلاف
توالی حرکت کند وهرچند کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم
نزدیک تر شود حرکت بخلاف توالیش نا بر قرب بمرکز عالم سریع تر باشد وفضل مذکور کمتر
شود وحرکت کوکب بتوالی بطی تر نماید اما چون هنوز بتوالیست کوکب را مستقیم گویند
تا بحدی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند وکوکب چند
روز چنان نماید که بیکجا ایستاده است یعنی بنسبت بحرکت خود که غیر حرکت یومی است ودرین
حال کوکب را مقیم گویند واین حال را اقامت وبعد از ان حرکت تدویر بخلاف توالی زیادتر
آید بر حرکت حامل بتوالی وکوکب بمقدار فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید ودرین

حال کوکب را راجع کویند واین حالت را رجعت کویند وهرچند بحضیض تدویر نزدیکتر
شود حرکت رجعتش سریعتر نماید تا بحضیض رسد وانجا غایت سرعت باشد در رجعت
چنانکه در ذروه غایت سرعت بود در استقامت وچون از حضیض کذرد در رجعت
بطی شود تا بحد مقاومت رسد ومقیم کردد وبعد از ان شروع در استقامت نموده در
در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت سرعت استقامتی بود پس کوکب در یک
دوره تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت وپیش از رجعت ودیکری بعد از
رجعت وپیش از استقامت واز انچه کفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره مر کوکب را
از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکت مفردی در فلکیات مختلف نتواند شد بسبب
بساطتی که ذکرش خواهد آمد وایضا مناسب این مقامست ذکر کیفیت هلال وبدر
وسبب خسوف وکسوف بیانش آنست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب کسب نور
کند وهمیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانیست ونصف دیکر ظلمانی ودر
وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد وهیچ از نصف مضی نماید واین حالت را محاق کویند وچون
از اجتماع کذرد دوازده درجه از آفتاب دور شود کوشه از طرف نورانی نمایان شود
انرا هلال کویند وتا دورتر رود نمایان تر شود تا بمقابله رسد ونصف نورانی بالتمام مواجه
ما شود واین حالت را بدر خوانند وچون از مقابله کذرد کوشه از نصف نورانی پنهان

شود وتا دور نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد وحالت اولی عود کند و
چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج
اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما وشمس بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام جرم شمس مستور
کردد واین حالت را کسوف خوانند واول را کسوف جزئی ودویم را کسوف کلی واکر مقابله در
حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم واقعست لامحاله حایل شود میان
شمس وقمر ومانع کردد از تابیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه جرم قمر این حالت را خسوف
کویند واول را خسوف جزئی ودویم را خسوف کلی واین شکل تصور صور مذکوره را آسان
شود



فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی در اثبات تناهی
ابعاد وامتدادات وبیان محدد جهات وذکر نوعی دیکر
از اجرام فلکیات بدانکه مقدار عالم وابعاد وامتدادات که
در عالم موجود یا مفروض باشد همه متناهی است دلیلش انکه اکر غیر متناهی باشد هر آینه
ما را رسد که خطی فرض کنیم غیر متناهی وخطی دیکر موازی ان خط اما متناهی ورسد که یک سر خط
متناهی را ثابت فرض کنیم ویک سر دیکر را متحرک بجانب خط غیر متناهی بالضروره بعد از شروع
در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه مبدا شود مسامته ومراد از مسامته
بودن خطیست با خطی دیکر بحیثیتی که اکر دراز شود بان خط دیکر برسد وموازاة ضد این است

وآن آنست که دو خط با هم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند
و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی
خواه خط دیگر متناهی باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط
اول بعد از حرکت مسامت او شود و این حکم ضروریست و مسامتهٔ مذکوره چون ابعاد
از موازات است پس البته ابتدایی و اولی خواهد داشت چه هر چه نباشد و پیدا شود
بی ناشدن او را اولی باشد و در صورت مذکوره پیدا شدن مسامته را اولی نتواند بود
چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتدای مسامته را با او پیش از نقطه دیگر هست
که مسامته با آن نقطه دیگر مقدمست بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا الی غیر النهایه
پس اگر خصم قبول کند که در صورت مذکوره اول مسامته نیست بر وبطریق مذکور
لازم آید که هست و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود بعد از عدم را
ابتداء وجود نباشد و این محالست پس واجب باشد که ابعاد عالم متناهی باشند و
چون ابعاد عالم متناهی باشد عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد
باشد پس چنانکه نهایت هر خطی یا هر جسمی جهت او باشد نهایت عالم نیز جهت عالم بود و
مشهور اینست که جهت شش بیش نیست و این شهرت را دو سبب است یکی وجود
اعضای متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که مجاری هر کدام را

جهتی اعتبار کرده اند و دویم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر
بعدی را دو نهایت است و هر نهایتی جهتی اما چون ابعاد و امتدادات غیر محصور در
هر جسمی فرض میتوان کرد حق اینست که جهات غیر محصور باشد و این جهات خواه محصور
و خواه غیر محصور همه هم متبدل نتواند شد چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام خلف
شود و بالعکس و همچنین هر خطی یا جسمی را از آن وضع که داشته باشد چون برگردانند
جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت
نشود و تحت فوق نگردد و بدین سبب اجسام در طلب این دو جهت مختلفند چه بعضی
بالطبع طالب فوقست و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند آب و خاک پس اگر
عالم بر شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز باشند با هم در نهایت
مخالفت باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند بود و یکی از دو
طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و هیچ دو نهایت غیر از محیط و مرکز کره
با هم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم مضلع مثلا اگر چه هر دو طرف از آن با هم
مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و این مخالفت منحصر در ایشان نیست
و نمیتواند بود که دو جسم با هم مباین باشند در وضع و یکی محدد فوق باشد و دیگر محدد
تحت چه لازم آید که چون متحرکی متوجه یکی از آن دو جسم باشد از جهتی متقابل جهت محدد

بجسم دیگر از آن دو جسم که متوجه فوق باشد نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد
نه از جهت فوق و این محال باشد چه توجه بفوق مثلاً هر گاه از جهت تحت مقصود نشود والا
فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد
که عالم جسمانی بر شکل کره باشد که محیط او جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و اینکه عالم
بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد یکی آنکه مجموع عالم جسم واحد کری باشد دوم آنکه
اجسام متعدده باشند که هر یک کری باشند سیوم آنکه جسمی که ورای همه جسمهاست کری
باشد و محیط بر همه جسمها و سایر جسمها خواه کری باشند و خواه نه قسم اول بالبدیهة
باطلست و قسم دوم نیز باطل نیست اما برای تعین و تحدد جهتین فوق و تحت کرویت جسم
محیط کافیست پس آنچه تحدد جهات مقتضی آنست کرویت جسم محیطست خواه اجسام دیگر
کروی باشند و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی جسمی که تعین جهتین فوق
و تحت باو باشد و ثابت شد وجود کرویت وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت
شد که محدد جمیع جهات عالم اوست چنانکه محدد فوق و تحت اوست و این جسم محدد که
چه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک اعظم
معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک
اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجبست کرویت وی برهان فلک اعظم است

بر

بسبب تحدد جهات و اما سایر اجسام بسیطه از افلاک و عناصر و غیرها شک نیست
که بحسب طبع تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی او را از مقتضای طبع
بیرون برده او بی کره خواهد بود بطریق وجوب و الا افلاک و جمیع اجسام بحسب فطرت
بسیط او بی شده چه مرکب نوع بسیط است و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود
کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله و در فلکیات وجود هیچکدام محقق نیست بلکه
نوعی از حدس و ضربی از تفطن دلالت کند بر عدم آن لهذا حکم کرده‌اند بر بساطت جمیع
فلکیات و عدم تحقق قاسر در وی پس جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی
باشند و بر کرویت افلاک دلایلی هست که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسبت
اوضاع سماویه و ارضیه ظاهر میشود در کتب هیئة بعضی از آن مشروحست بنوعی که
ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است بطریق حرکت دولابیه که کل بجای
خود است و اجزای او متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب
کواکب معلومست لیکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کند یعنی حرکت مکانی که متحرک
بآن حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است اما محدد نتواند بود که حرکت
مستقیمه کند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه ترک جهتی است و میل
بجهتی دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قایم نشود مگر بمحدد و اما غیر محدد

از افلاک دیگر چون متحرک کند بحرکت مستدیره و بعد از این ثابت خواهیم کرد که حرکت
افلاک ارادیست پس بارادت خود نتواند که حرکت مستقیمه کند چه حرکت مستقیمه منافی
حرکت مستدیر است و اقتضای متنافیین از بسیط نیاید و همچنین بطبیعت خود نیز
نتواند بود که حرکت مستقیمه کند چه در بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتواند بود
بلکه ارادت بر وفق طبیعت باشد و بس اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر
بر ایشان باشد ایجاد حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه تواند
بود و باین تصحیح یابد جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات و آنچه در حرکت
مستقیمه گفتیم جاریست در جمیع امور و احوالی که مستدعی حرکت مستقیمه باشد مانند
خرق و التیام و تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک **فصل سیم از باب اول از مقاله اولی** در ذکر
عناصر و بیان بعضی از احوال وی بدانکه عناصر بسیطه بحسب تتبع و وجدان چهار
گونه است اول حار یابس و آن عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک قمر است بحیثیتی که
سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب محدب بر کرویتی که مقتضای
طبع بسیط است باقیست چه از آن جهت ورا مانعی و قاسری نتواند بود چه در آن جهت
منتهی بعالم افلاک گشت و قسر در عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی بر آنند که بر کرویت
طبیعی نماند بسبب اتصال ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او و این قول بغایت ضعیفست

چه

چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در وی نیست تا او را از کرویت
حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما میتوان گفت مراد قایل
این باشد که پیش از وصول ادخنه بمجرد قرب آتش دود وافتد بر سبیل اتصال و باین سبب جزوی
از آتش نزدیکتر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالمست پس از کرویت حقیقی بیرون
افتد چه کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزای سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان باشد
و دلیل بر وجود کره نار وجود این آتشهاست در پیش ما و وجود او در مرکبات و
احتیاج مرکبات باو پس در حکمت الهی نشاید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه سایر
عناصر راهست و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این آتشهاست بالطبع
بسوی بالا و حال آنکه کره نار در طبیعت با این آتشها یکیست و از آنچه گفتیم روشن
شود که کره نار عنصر براسه باشد و بعضی بر این رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک
که مجاور و مماس اوست متکون شده و بحسب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبوده و حق
مذهب اولست چنانکه اشاره بآن شد و کره نار متحرکست بحرکت یومی بطبیعت حرکت
افلاک بدلیل حرکت ذوات الاذناب و نیازک و امثال ذلک یعنی ستاره ذنب دار و نیزه
دار و غیر آنها چنانکه در حوالی کره نار حادث شود چنانکه بیاید انشاء الله تعالی دوم حار رطب
و آن عنصر هواست و بحسب طبع مقتضی کرویت ولهذا بهیئت کره واقعست اما باقی بر کرویت

حقیقی نیست اما سطح محدب که مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره

اعنی ذو ذنب و نیازک چه اینها متصل بکره نارند و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند

انفصال آنها بکره نار موجب خلل در کرویت نیست و اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و

خاکست سبب وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار و عمارات

و وجود امواج دریاها و کره هوا چهار طبقه است یکی مجاور کره نار که ممزوج است

با اجزاء ناریه و در وی حادث شود کواکب ذوات الاذناب و نیازک و غیر آن دوم طبقه

هوای غالب که در او اجزاء عنصر غریب بغایت کم بود و در و حادث شود شهب یعنی

کواکب جهنده سیم طبقه زمهریر که در کمال برودت است بسبب مجاورت آب و زمین

و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردد و در وی حادث شود سحاب و رعد

و برق چهارم هوای مجاور ارض و ماء که با وی رسد اثر شعاع منعکس از زمین و بیان

کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله تعالی عنقریب بیاید سیم بارد رطب و آن

عنصر آبست و آن کره ایست ناتمام و با وجود ناتمامی سطحین او نیز بکرویت حقیقی با

نیستند بنا بر اسبابی که مذکور شد چهارم بارد یابس و آن عنصر خاکست و واقع است

که معمت مرکزش مرکز عالم و او را سه طبقه است اول طبقه که محتبس گردد دو

الجزو و در آن حادث شود جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولد در وی

مخفی نماند که قریب سه ربع زمین در دریاهاست / گرد دریای محیط ... دریاهای دیگر / متصل با وسعت عبارت از آن ...

طبقه طینیه که ممزوجست با آب سیم طبقه ارض صرف که محیطست بمرکز و گفته‌اند که در

نهایت لطافت و شفافیست چنانچه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهده خاکی از بعضی

قنوات که بدست احساس او بیک کرده اند و بوزن درمی کمتر امثال فی نحی شد

و این کره ارض واقعست در میان کره آب چنانکه قریب بربعی از آب برآمده است بسبب

مسکن حیوانات و نباتات که ربع مسکون عبارت از انست و آن ربعیست مستطیل

طولش از مغرب بمشرق و عرضش از خط استوا که دایره ایست بر روی زمین محاذی معدل

النهار تا بموضعی که مسامت قطب شمالی باشد چه زمین از قطع دایره استوا و دایره دیگر

که بر وقطب دایره استوا و بر و نقطه محاذی مشرق و مغرب باعتدال حقیقی نسبت بوسط

معموره کذرد بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول هریک بقدر نصف و عرضش

بقدر ربع از دایره عظیمه دو ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع شمالی کذلک

در ربع فوقانی شمالیست که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند که چون اوج آفتاب شمالیست

و حضیض وی جنوبی کره آب بسبب قرب آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی

منکشف گردیده و وقتی که حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمال تواند بود که ربع شمالی

در آب فرو رود و ربع جنوبی از آب برآید کل ذلک تقدیر العزیز العلیم و اگر کسی خواهد که تصور

مجموع افلاک و کلیات عناصر که مجموع سیزده کره اند بعضی محیط بر بعضی و مجموع عالم جسمانی

که اینست مرکب از ین کرات ثلث عشر استغنا ازین شکل میتوان نمود واین ربع معمور بسبب
اختلاف تاثیر آفتاب بسبب قرب وبعد منقسم بهفت
قسم شده که هر قسمی را اقلیمی نامند وطول هر اقلیم از مغرب
تا بمشرق وعرضش چندانکه درازی روز نیم ساعت تفاوت کند وبیانش آنست که در
مواضع خط استوا بسبب آنکه افقش بدو قطب معدل میکذرد وجمیع دوایر صغار که موازی
معدل النهار اند وآنها را مدارات یومی کویند بقطع افق منصف میکردند وقوس اللیل و
قوس النهار که عبارت از دو حصه مدار یومی است که یکی تحت افق ودیکری فوق افق باشد
همیشه با هم برابر اند پس همیشه روز وشب در ان موضع با هم برابر باشند وهر موضعی
که از خط استوا دور بود بقدر دوری او افقش مایل بود وقطب شمالی از افق مرتفع وقطب
جنوبی منخفض کردد وقوس اللیل وقوس النهار مختلف شود قوس النهار مدارات شمالی بزرکتر
شود وقوس اللیل خوردتر ودر مدارات جنوبی بعکس این وموضع هر چند دورتر بود از
خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا همیشه روز وشب بقدر دوازده
ساعت بود وهر چند بطرف شمال روند روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر وشب کمتر
شود تا بجایی رسند که اطول ایام بقدر شانزده ساعت وربع ساعت باشد وان موضع منتهای
اقالیم باشد در عرض تر جمهور روا نا موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند وبجهت

قلت اعتبار داخل اقلیم نشمرده اند وبعضی دیکر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده مبداء اقلیم
اول را از خط استوا کرفته ودر مبداء ومنتهای سایر اقالیم اختلاف نیست وهر اقلیم با اقلیم


دیکر بنصف ساعت تفاوت کند وصورت اقالیم
ازین شکل متصور شود وآن شکل اینست اما معنی
اینکه مرکز ارض مرکز عالم است آنست که کره ارض در حقیقی کره عالم واقعست بحیثیتی که مرکز
حجمش منطبق است بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزله مرکز عالمست چه کره ارض را نسبت
با فلاک قدر محسوس نیست ووجود نقطه بیش نداد ودلیل بر بودن ارض در مرکز عالم
که وسط حقیقی عالمست آنست که قمر هر کاه در موضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند
منخسف کردد ومقابل حقیقی آنست که با هم متقاطر شوند یعنی شمس بر یکطرف قطری باشد
از اقطار عالم وقمر بر طرف دیکر همان قطر وقطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره کذشته
باشد وچون سبب انخساف حایل شدن ارضست میان شمس وقمر پس ارض باید که در ما بین
طرفین قطر مذکور باشد پس هر کاه در هر موضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد باید
که ارض در ما بین طرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود واین بتقدیری تواند بود که واقع
باشد در مرکز عالم که ممر جمیع اقطار عالمست وازین دلیل ظاهر شود که کره زمین متحرک بحرکت
مستقیمه که مستلزم خروج او است از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما کمان

نکرده اند وبعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند
وآخر عمارت را آخر اقالیم کیرند
وهمچنین در مبداء اقالیم در عرض
نیز اختلاف شده ونزد
جمهور مبداء اقلیم اول موضع
بود که عرض بلد از خط
استوا دوازده درجه
ودو ثلث درجه باشد
ودر ازی اطول ایام
دوازده ساعت و
سه ربع ساعت بود
واز آنجا تا خط استوا
بجهت قلت عمار
م

کرده‌اند که زمین متحرک بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب را که حرکات یومی

ایشانست وطلوع و غروب متحقق بان انکار نموده‌اند وطلوع وغروب کواکب را نسبت

بحرکت ارض داده‌اند و پنداشته‌اند که کوکب را با حرکت خاصه غربیه که دارند حرکت شرقیه

که بخلاف جهت اوست ممتنعست وندانسته که حرکت بجهتین مختلفین هرگاه یکی ذاتی

و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقعست چنانکه در حرکت مورچه بر سطح آسیا دانسته شد

و دلیل بر فساد این مذهب اعنی حرکت مستدیره ارض دو چیز است یکی انکه ارض را بالذات حرکت

مستدیره بودی بایستی که اجزای او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشد

چه منافاة میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر باشند از مبدء

واحد ضروریست دویم انکه اگر کره ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق و تیر اندازی بقوت

معینه تیر اندازد یکنوبت بطرف مشرق و نوبت دیگر بطرف مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع

از حرکت ارض باشد حرکت غربیش اسرع نماید از حرکت شرقی و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش

اصلا محسوس نشود و حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اگر ابطا باشد حرکت غربیش شرقی

نماید و همه اینها خلاف واقعست و نتوان گفت که شاید هوا مشایعت کند با ارض چنانکه

کره نار مشایع فلکست نزد جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت در غیر ذی شعور نتواند

بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و

وخال انکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یک موضع بر

هوا اندازند در یکموضع بر زمین نتوانند آمد چه تحریک متحرک واحد بقوت واحد کبیر را

کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوت مر صغیر را اما اینکه شاید هوا با ما فی الهوا مشایعت

کند اصلا معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد

بر چیزی که مماس او هم نیست چگونه صورت تواند داشت **فصل هفتم از باب اول**

از مقاله اولی در بیان انقلاب واستحاله عناصر هر یک از عناصر منقلب شود بهر یک

از ثلثه باقیه بی واسطه یا بواسطه پس هر یک از آنجا و زین منقلب شوند بان دیگری

واسطه و بغیر آن بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی واسطه

و بر عکس و باب بیک واسطه و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بی واسطه

شش صورتست انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب هوا باب و عکس ان و انقلاب آب

بارض و عکس آن و انقلاب بیکواسطه چهار صورتست انقلاب نار باب و بر عکس آن و

انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب بدو واسطه دو صورتست انقلاب نار بارض و

عکس آن و مجموع دوازده صورت بیش نیست و هرگاه انقلاب بی واسطه ثابت شد

انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست و دلیل بر انقلاب بی واسطه شاهد است و

عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای برافروخته از هیزم و چراغ و غیر آن چه

هیزم و روغن لا محاله آتش شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج
اضعاف مضاعف شدی پس لا محاله شعله بتدریج منفصل شده منقلب میگردد بهوا
و نتواند بود که شعله منفصل شده همان آتش باشد و بسبب صرافت مرئی نشود که اگر چنین
بودی بایستی که آتش با چراغ که در زیر جمه برابر وزند جانبی از جمه را بسوزاند و حال آنکه حمه
سبب نمی شد با و بیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقیست و معلومست عدم
طیران مزیل آن یا مانعی از آن و اما انقلاب هوا با آتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را
هرگاه سد مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و مبالغه تمام در
دمیدن آن نمایند هوای که در اندرون وی باشد منقلب گردد باتش بحیثیتی که آهن را
نرم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا باب معلومست بتجربه که چون طاسی پر
قطعه از جمد بگردانند قطرهای آب بر سطح طاس نشیند و هرچند پاک کنند باز دیگر
نشیند و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت طاس
که مثل آن در جمد و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت جرم
مانند طاس باشد منقلب شود باب چه برسبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب
بالطبع میل بالا نکند و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی بودی و
نتواند بود که اجزای مائی در هوا بود و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند چه گاه باشد

که معلوم باشد عدم جزء مائی در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود چنانکه در تابستان
بغایت گرم تخصیص در آفتاب و بر تقدیر وجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر
ننشستی و بر تقدیری که نشستی متتالی و بی فاصله زمانی ننشستی و اما انقلاب آب بهوا
معلومست از تحلل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن و اما انقلاب ما
بارض مشاهد است از بستن سنگ مرمر از آب جاری چنانکه در چشمه مراغه و غیر آن و اما انقلاب
ارض بماء معلومست نزد عمل اکسیر که اجساد صلبه را بحیله آب کرد است این بود بیان انقلاب
عناصر بعضی ببعضی و اما استحاله اعنی قبول کردن هر یک کیفیت دیگر را معلومست
از گرم شدن آب از آتش و هوا و همچنین گرم شدن خاک از این هر دو و سرد شدن هوا
از آب و همچنین بمجاورت خاک و اما استحاله آتش معلومست از قلت تاثیر شعله ضعیف
در هوا بغایت سرد بحیثیتی که انگشت در وی توان نگاه داشت و گاه باشد از غایت سرما
فی الحال منطفی گردد و بعضی از قدما انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده
که عناصر همه بهم مخلوطند بلکه با سایر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال
اینها ممزوج گاهی بعضی از طبایع بارز و غالب باشند و دیگرها کامن و مغلوب و حکم
و تسمیه مر بارز را غالب راست پس تواند بود که آنچه الحال آبست مثلا وقتی دیگر
نار یا ارض یا غیر آن شود یعنی که اجزاء یکی از طبایع که در وی مکمونست ظاهر شود و در آن

وقت مستی بان اسم کرده و همچنین آبی که سرد است وقتی دیگر گرم کردد سبب آنکه اجزاء
حاره نادیه کرده و مغلوب بود غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء
حاره است از جسم حار در جسم بارد و یا بنفوذ اجزاء بارد از جسم بارد در جسم حار و
همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را چنین دانند که اجزاء صغار از جرم نار
منفصل شود و در جرم آب نفوذ کند و این هر دو مذهب در نهایت سخافت است چنانکه
بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست و از چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت
کند آنست که این همه آتش که در وقت اشتعال هیزم از و منفصل میکردد با آنچه در ظاهر
و باطن آنجا که بعد از انفصال شعله باقی ماند معلومست بالضرورة که نتواند که در باطن
هیزم بیش از اشتعال موجود باشد و اجزاء او نکند و بشکستن و ساییدن ظاهر نشود
و بر فساد مذهب ثانی حدوث شرار از حرارت تحریک حرکت بی وجود ناریتی که ممکن باشد
نفوذ اجزای وی مانند دو چوب خشک که بهم سایند گرم کردد و گاه باشد که محترق شود
فصل ششم از باب اول از مقاله اولی در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات اجزاء
عناصر اربعه چون متصغر شده باهم بر آمیزند صورت هر یك باعداد کیفیتش در ماده دیگری
تاثیر کند و هم از هم متاثر شوند و صرافت کیفیت هر یك شکسته شود و از مجموع کیفیت متوسط
متشابهی پیدا شود بحیثیتی که بنسبت بحرارت برودت نماید و بنسبت برودت حرارت

و نظر برطوبت یبوست و نظر بیبوست رطوبت و این معنی معلومست از آمیخته شدن
آب سرد و گرم بیکدیگر که آب فاتر یعنی نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافات
و ضدیت باهم بودند صرافت هر یك شکسته شود و بهم نزدیك شوند و جهت وحدتی
میانشان پیدا شود و مخالفتشان بیگانگی و بیگانگی با آشنایی مبدل کردد لا محاله مجموع مستحق
صورتی شوند که چنانکه در اول هر یك صورتی داشتند که مناسب بیگانگی فعل و تاثیر میکرد
این صورت بر وفق یگانگی کار کند و چنانکه صورت اول کار هر یك بیش نتوانست کرد
کار همه از این صورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح آن کیفیت متوسط متشابه را مزاج
و این عناصر متصور شده صورت وحدانی را مرکب خوانند و اگر آن کیفیت متوسط بحیثیتی
نشده باشد که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ و
بخار و دخان و امثال آن و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار مرکبی گردد
و اما اغتذا و نما از و صادر نشود آن مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا
نیز شود اما مبدا حس و حرکت ارادی نشود آن مرکب را نبات و صورتش را نفس نباتی خوانند
و اگر با آنها مبدا حس و حرکت ارادی نیز شود آن مرکب را حیوان و صورتش را نفس حیوانی
گویند و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه خوانند و لا محاله این صور ثلثه اعنی صورت
معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشند در کمال و نقصان هر گاه آثارش بیشتر

کاملتر و هرچه اثرش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان این صورت بسبب استحقاق
کیفیت مسمی بمزاجست پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاج
باشد و اختلاف امزجه راجع شود بتفاوت در تشابه که منشأ جهت وحدت و مبداء
یگانگی است پس مزاج که تشابه در وی بیشتر بوحدت نزدیکتر و صورت فایضه باستعدادش
کاملتر و هرچه تشابه او کمتر باختلاف و تضاد مایلتر و صورت فایضه بحسب او ناقصتر
و منشأ تشابه اجزاء عناصر است در کمیت و کیفیت هر دو یا در کیفیت تنها و مقدار تاثیر
قوا در یکدیگر و اگر فرضا بمرتبه تساوی رسند آن مزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن نزد
حکما موجود نتواند بود و هرچند نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی نزدیکتر باعتدال حقیقی
باشد و مزاج معتدل بمعنی دیگر هست که آنرا معتدل طبی خوانند و آن چنانست که در مزاج
هر نوع از انواع موالید آن قدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار آن بر وجه اتم در کارست
حاصل بوده باشد و آن لامحاله موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود
خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر باعتدال طبی حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال
باشند و خروج از اعتدال طبی در هر دو نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن در گذرد آن
نوع محفوظ نتواند بود پس مابین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع مابین مرتبه نازله مذکوره
را اگر لامحاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند فصل نهم از باب اول

از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث شود و بعضی از مرکبات
تامه که مرکب معدنی باشد و اما سایر مرکبات تامه یعنی نباتی و حیوانی چون باطلاق نفس
بر صور ایشان شده و احوال ایشان در باب دوم بیان کرده شود انشاء الله تعالی
بدانکه اکثر مرکبات ناقصه اند و آنها را کاینات جو نیز گویند بسبب آنکه اکثر در مابین
آسمان و زمین حادث شوند ماده قریبه ایشان بخار و دخان باشد که چون دو نیز مرکب
ناقصند چه بخار اجزاء مائیست که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممزوج
باجزاء هوائی شده مایل بعلو شود و دخان اجزاء ارضی که باجزاء ناری متکون از هوا مخلوط
گشته میل بالا نماید و بیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و ماء که کسب برودت
از مجاور خود می نماید دو طبقه است یکی آنکه اثر شعاع منعکس باو میرسد و برودت
مکتسبه باقی نمانده و دوم طبقه زمهریریه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس
بصرافت برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه بخار متصاعد که لامحاله بسبب حرارت
لطیف شده بطبقه زمهریریه رسد از برودت متکاثف گردد و سحاب عبارت از آن
باشد و بعد از تکاثف اجزای مائی از اجزاء هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر
گردد و باران عبارت از آن بود و اگر برودت بغایت شدید بود اجزاء مائی بعد
از انفصال و پیش از اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود و برف عبارت از آن باشد

واکر برودت شدید باشد اما نه بمرتبهٔ که بیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند بلکه
بعد از اجتماع منعقد شدن تو لد نماید تکرک عبارت از ان باشد و بالجملة چون اجزا
مائی از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع کردد و هوا صاف شود کاه باشد
که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل کردد و مایل بسفل شود و در اثنای حرکت اجزاء
کشت
مائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا کردد و چون در حرکت
باد حادث شود چه باد عبارت است از هوای متحرک و سحاب بی انکه بارش کند و مرتفع
کردد و کاه باشد بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هواء مجاور او متحرک شده باد حادث
تخلخل
شود بی انکه اجزاء مائی بهوا منقلب شود و کاه باشد که بسبب حدوث ریاح تخلخل
یا تکاثفی بود که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاده شدن مقدار
جسم باشد بی انکه اجزای جسم زیاد شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار بی
کم شدن اجزا و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف
بین
و چون هوا متخلخل شود هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور مجاور خود را دفع
و منجر بهبوب ریاح کردد و چون هوا متکاثف کردد هوای مجاور او بسبب امتناع خلا
راست
بسوی او حرکت کند و باد حادث شود حکما از اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه بسیار
و از جمله انکه چون شیشه کلاب زن را بسیار بمکند و فی الحال بر سر آب سرنکون کنند

آب داخل او شود و حال انکه پیش از مکیدن اکر سرنکون کنند آب داخل او نشود و این نبود
مکر بسبب انکه مکیدن بسیاری از هوا را بیرون کشد و اندک هوایی که ماند بنابر امتناع
طبیعي
خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو کیرد و چون متصل باب شود برودت طبیعي
طبیعی
آب تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنابر امتناع خلا آب بخلاف جهت
خود حرکت کند قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن چون هوای
شیشه متخلخل نکشته و دقیق نشده و بنا استحکام طبیعی خود باقیست برودت آب
تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول آب تواند شد و اعتراض کرده بر این دلیل میکنند که اکر
شیشه مذکوره را با این حال بر سر آب کرم سرنکون کنند باز اب داخل شود و حال انکه
عدم
برودتی موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیست موجود است و او با
که مقارن
قابلیت او ست علت تکثیف تواند شد چه حق اینست که فعل در عناصر منسوب
بصورت نیست نه بکیفیت اما دلیل امتناع خلا بعد از این خواهد آمد انشاء الله العزیز
و نوعی از باد باشد که از سموم خوانند یعنی تکیف بکیفیت سمی و سببش آن بود که هوا
از اشعه منعکسه محترق و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در بلاد بغایت کرم سیر
و یا مرور با راضی حاده کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و کاه اتفاق افتد که بسبب
ریاح
حدوث در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیکدیکر بر خورده بپیچید

که تکثیف تواند کرد این با طلست چه اکر برودت با لفعل موجود نیست ام

شوند و کرد و غبار از روی زمین در بن ها پیچد و چون همه بهم مصادم شوند و از
جهت دیگر باد برسد نباشد ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و او را گرد باد خوانند
و گاه باشد که بخار متصاعد جهت قلت حرارت بطبقهٔ زمهریریه نرسد بلکه همین
در طبقه اخیره هوا که قریب بارض است سرمایی باو برخورد و اگر بسیار باشد
متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در کوهستانات امثال این بسیار
مشاهده میگردد و گاه باشد که ابر منعقد نشود و متقاطر نگردد بلکه متکاثف
شده و فی الجملة درنگی کرده باندک حرارتی مرتفع گردد و میغ عبارت از آن باشد
و در بلاد رطبه بتخصیص قریب بحر بسیار این صورت واقع شود و اگر بسیار نباشد
و تا شب بماند از برخوردن برودت لیل اگر برودت کم بود شبنم شود و اگر
بیشتر باشد صقیع منعقد گردد و آن سپیدی باشد که در وقت صباح اکثر بر روی
گاهها و برگها که بر روی زمین ریخته باشد مرئی شود و نسبتش بشبنم چون نسبت
برف باشد بباران و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد منعقد مخلوط باشد و چون
بطبقه زمهریریه رسد و سحاب منعقد گردد دخان در مابین سحاب محتبس شود و اگر
باقی بماند میل بصعود نماید و اگر زایل شود بسبب برودت و ثقل اجزاء ارضیه میل
بسفل نماید و لا محاله در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن سحاب

حاصل

حاصل شود رعد باشد و اگر آن دخان بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل
گردد و زود منطفی گردد برق باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه
باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد و بعد از آن منطفی شود و گاه باشد که لطیف
شود و اگر چه بجسم متخلخل منفذ داری برخورد در منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند
و اگر بجسم صلب رسد ویرا امکان اذاند پس اگر بکیسه زر رسد زر را بگدازد
و کیسه نسوزد الا انما احرق من الذوب و گاه باشد که بهمان کثافت و غلظت باقی
بماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیدکه دکا اما
قوس قزح بیان تفصیلش بغایت مشکلست بتخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان
اجمالیش ارتسام ضوء نیر اعظمست در اجزاء رشیه صیقلیه مائیه واقعه در هوا
بهیات استداره که در عقب آن جسمی تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه
پیدا کند و بتجربه معلوم شده که در یزهای آینه حکایت لون و ضوء کند اما حکایت شکل و
صورت نتواند کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات
آن اجزا تواند بود یا اختلاف اوضاع بسبب قرب و بعد از نیر یا ترکیب میان ضوء نیر
و الوان مختلفه غمام و حدوث این صورت را از اجزای مذکوره بعید نیست اگر ابروی خود
ترکنی و متوجه آفتاب شوی بحیثیتی که نظر تو از تارهای موی حاجب منعکس با آفتاب شود

هر آینه الوان عجیبه مشاهده نکرده که شاهد قضیهٔ قوس قزح تواند شد و نزدیک

بامر قوس و قزح است امر هاله چه حدوث هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در اجزای

رشیه متصغره صیقلیه مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی نیر و بسیار اتفاق

افتد که دو دایره یا زیاده از اجزاء رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی و در

هالات هالات متعدده مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی محیط بر بعضی باشد و

از بعضی دیدم هفت هاله با هم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله در

حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابوعلی سینا حکایتی مشاهدهٔ این حالت کرده اما شهب

و نیازک و نظایر آن سببش آنست که هرگاه دخان متصاعد گردد و در طبقهٔ زمهریریه

محتبس شود و تجاوز نتواند پس اگر لطیف باشد بطبقهٔ دویم هوا رسد که فی الجمله مجا

ور کرهٔ نار دارد و حرارت نار از دود در و تاثیر کند و مشتعل شود و چون بغایت لطیف

بود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی گردد و چنان نماید که منطفی شد و این را شهاب

گویند و اینکه مینماید که کوکبی حرکت کرد برای آنست که اول آن طرف که بکرهٔ نار نزدیکتر

باشد مشتعل گردد و شعله از دود بهیأت کوکب نماید و چون بسیار لطیف

هر جا که مشتعل شود مکث نکند و فی الحال موضع متصل بآن موضع مشتعل شود همچنین

تا باخر رسد و اگر مشاهدهٔ شمع کشته کرد و دودی در سر داشته باشد و در زیر

چراغی

چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده تا شمع و دید که شعله چگونه در

دود می‌افتد و میرود تا فتیله شمع کشته مشتعل گردد و هر آینه شاهد صدق

باشد قضیهٔ مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در طبقهٔ دویم مشتعل نگردد بلکه

بطبقهٔ اول و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود بلکه درنگ کند

و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه

باشد که بهیأت گیسو فروهشته نماید و آنرا ذوذؤابه گویند و گاه بصورت ذنب

باشد و آنرا ذوذنب خوانند و گاه بشکل رمحی نماید و آنرا نیازک خوانند و احیانا

باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر مادهٔ دخان متصل بارض باشد و شعله تا بارض

رسد و آنرا حریق گویند و گاه باشد که الحرم حادث شود در اجواف زمین و بسبب

انسداد مسامات راه تصاعد نیابد و در زمین محتبس گردد و چون فی الجمله مکث

نماید بسبب مجاورت ارض میل برودت کند و منقلب بآب شود و چون بسیار شود

که موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون از آن باشد و شک نیست

که فرو رفتن بارانها و برفهای آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد این شود

باشد لهذا کثرت برف و باران سبب زیاده شدن آب عیون و قنوات گردد و قلتش

سبب قلت آن شود و اگر بخار با دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ یا مسامات زمین

بغایت مسدود بود و بسبب قوت میل الجزء وادخنه محتبسه بخروج وعدم قبول ارض مر
انجماد وانشقاق زلزله حادث شود واگر الجزء وادخنه را در موضعی از ارض طول مکثی
روی دهد لامحاله بتدریج با هم مختلط شده مزاج حادث شود وسبب حدوث معدنیات
گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفاف مثل یشم و بلور و زیبق و امثال آن حادث شود
واگر دخان غالب بود امثال ملح و زاج و نوشادر و کبریت تولد نماید واز اختلاط بعضی
ازین اجسام با بعضی چون زیبق با کبریت بانحاء مختلفه اجساد منطرقه چون ذهب و فضه
ومس و آهن و امثال آن حادث شود **فصل دویم از باب اول از مقاله اولی** در بیان احوال
مشترکه اجسام بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهت
خصوصیت مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت و هر یک از اجسام را احوالی
دیگر هست که هیچگونه خصوصیت را در عروض آن مدخل نیست بلکه جسم از حیثیت جسمیت
مطلقه معروض او میشود واز انجمله مکانست و مکان در لغت و عرف عبارت از چیزیست که
جسم دیگر برو قرار گیرد چون ارض که حیوانات برو قرار گیرند و کرسی که برو شخص انسانی
قرار گیرد و امثال ذلک اما باصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت آن و همه متفق اند
در آن که مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در و مجتمع بود یکی آنکه مساوی متمکن
باشد و بزیاد شدن او زیاد و بکم شدن او کم شود و لازم این معنی است که دو جسم را

هم در یک مکان نتوانند بود دویم آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود
ازو بمکان دیگر و لازم این معنی است امکان وقوع حرکت در وسیم آنکه ظرف متمکن
باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت باو توان داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه
با هم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره معتبره
در مکان سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسمی که فضائیست
موهوم آنست که جسم در و گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و از ابعد موهوم
گویند و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید اما در خارج موجود نباشد واین مذهب
بحسب ظاهر باطل می نماید چه مکان بحسب خارج قابل زیاده و نقصانست چه مکان جسم
بزرگ لامحاله زایدست بر مکان جسم کوچک واین زیادتی و کمی بحسب توهم محض نیست
چه عقل حاکمست بر زیاد بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج و در نفس
الامر اگرچه ما تصور و توهم آن مکان نکنیم و شک نیست که هرچه قبول زیادتی و نقصان
بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید نصرت این مذهب نموده
توجیه آن بوجه دقیق حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن آن مطلقا در خارج نیست
بلکه منشا انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادتی و نقصان باشد بحسب خارج وجود
او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشا انتزاع کافیست واین احتمالیست معقول

در امر مکان اما ایشان راضی بآن نیستند چه ایشان قائلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود
عالم و آنچه ما گفته ایم ممتنع شود از وجود عالم مذهب قدیم منسوبست بافلاطون و حکمای
اشراقین و با مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر اینکه ایشان قائلند بوجود بعد مکانی بعینه
در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب اعنی بعد موجود در خارج را شیخ ابو علی سینا
در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که خاطر دانا را گنجایش شک نماند و در بعضی کتب اگر نسبت
این مذهب بافلاطون و سایر حکماء اشراقین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج
وجود فی الجملة باشد نه وجود بعینه و راجع شود بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار
نموده ایم مذهب سیوم مذهب ارسطو و مذهب شیخ ابو علی و سایر مشائین است که گویند
مکان جسم سطح باطن جسمی دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد و آن سطح باطن مماس کند با
سطح ظاهر متمکن چون سطح درون کوزه برای آب در این مذهب نیز اعتراضات کرده اند اما همه
مندفعست مگر اینکه بنا برین مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که
محدود باشد در مکان نتواند بود و شیخ ابو علی در شفا التزام این معنی نموده و گفته که واجب
نیست بودن هر جسم در مکان بلکه آنچه واجبست آنست که هر جسم را وضعی باشد که بسبب آن وضع
از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنا
بر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان و نزد قائلین بعد هر جسم

را مکانیست طبیعی که هرگاه در و حاصل بود تقاضای سکون کند در و بالطبع
و هرگاه که از و خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد قائلین بسطح
چون مکان عام نیست هر جسم را حیز طبیعی است بکیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان
مفهومیست اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان اوست و جسمی
که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع او و پیش هر دو طایفه اعنی قائلین
بسطح و محققین قائلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در و نباشد محالست
اما پیش قائلین بسطح بسبب آنکه اگر سطح باطنی بهم رسد که مماس بسطح متمکن نباشد هر آینه
وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد ایشان محالست و اما نزد قائلین ببعد بسبب
آنکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در و حرکت نتواند کرد چه حرکت در خلا
حرکتی است بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند بود چه حرکت لا محاله
در زمانی واقع شود و هر حرکت که در زمانی واقع شود قابل آن هست که در زمانی بیش
از آن واقع شود و بطی تر باشد یا در زمانی کمتر از آن واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی
نباشد که تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطی کند لازم آید وقوع حرکت در زمانی دون زمانی
ترجیح بلا مرجح باشد و آن محالست و چون در خلا اعنی مکان خالی از شاغل حرکت متحقق
نتواند شد لازم آید که مکان نبوده باشد چه یکی از امارات مکان امکان وقوع حرکتست

در وپس خلف لازم آید ویکی دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکتست وحرکت خروج جسم است
از قوة بفعل بر سبیل تدریج وبیانش آنست که جسم هرگاه بر حالتی که او را ممکنست حاصل
نباشد پس حصول آن حالت برای او اگر دفعی باشد آنرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد که این معنی
را کون یا فساد گویند چون حاصل شدن صورت هوائی برای آب ویا زایل شدن
صورت مائی از آب چه حصول صورت هوا برای آب ممکنست چنانکه در حالت انقلاب
چه ماده آب صورت مائی بگذارد وصورت هوائی بردارد واین هردو معنی در زمان
واحد حاصل شود که دفعی عبارت از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لامحاله در زمان
بین این دو آن فاصله شود چه تتالی آنات محالست وچون میان زوال صورت مائی وحصول
صورت هوائی فاصله زمانی حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورت بود
وگاه باشد که حصول دفعی نام معین نداشته باشد چون حصول مماسه ومحاذات برای جسم
چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان حرکت جسم موصوف
بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لا مماسة بمماسة دفعی باشد نه تدریجی واین معنی را از حیثیت
دفعی بودن نامی معین نبود واگرچه حصول آن حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول
جسم در مکانی که در وی حاصل نبوده باشد بمعنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند
وسبب تدریج در حصول آنست که گاه باشد که میان جسم وحالت مطلوبه حالات

متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه
مثلا هرگاه جسم خواهد که در این حاصل شود لامحاله میان آن این ومیان اینی که بالفعل
دارد اینهای بسیار واسطه باشد چه این نسبت جسمیت بمکان ومکان دویم هرچند
مجاور مکان اول باشد که انتقال جسم از مکان اول بمکان دویم دفعة ممکن نشود
چه جسم چون امریست ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد
جزوی تواند بود وبقدر هر جزوی که از مکان اول بیرون شود جسم را مکان دیگر
حاصل شود واین اول متبدل شود باین دیگر وهمچنین تا بتمامه از مکان اول بیرون
آید ودر مکان مطلوب حاصل شود ومعنی تدریج همین باشد وهمچنین در صورت
گرم شدن آب که میان هر مرتبه از برودت ومرتبه از حرارت مراتب بسیار از هر دو
ضعیف وقوی هست که چون آب از آن مرتبه برودت بیرون آید تا طی آن مراتب کثیرة نکند
ممکن نشود او را تلبس بآن مرتبه معینه از حرارت وهمچنین در جمیع حرکات واینکه
گفتیم بخلاف صورت انقلابست چه میان صورت مائی وصورت هوائی صورت
دیگر متوسط نیست که تلبس بآن متصور شود وارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته
که حرکت کمال اول لما بالقوه است من حیث انه بالقوه وبیانش آنست که چون جسم فاقد حالتی
بود که در قوة وامکان وی باشد حصول آن حالت برای وی کمال است پس اگر آن جسم همچنین

که فاقد آن کمالست طالب وی نباشد لامحاله این مرتبه کمال وی نبود بلکه نقص وی بود
وکمال وی نسبت بکمال مفقوده دو چیز بود یکی حصول آن کمالات و دیگری طلب حصول کمالات
وسلوک طریق وی شان نیست که ثانی مقدمست و اول پیش کمال اول وی باشد از حیثیت
که بالقوه آن جسمست حصول کمالات برای وی و چون حرکت حصول کمالی است برای جسم
بر سبیل تدریج و جمیع کمالات متدرج در تحت مقولات عشره اند پس حرکت لامحاله در مقولات
واقع شود اما نه در هر مقوله چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب انکه جوهر ذاتی
جسمست و حرکت در ذاتیات جایز نیست چه تمامیت شی بذاتیات است پس اگر ذاتی از
ذاتیات شی او را حاصل نباشد آن شی آن شی نخواهد بود و چون آن شی نباشد منافی نیست
که آن شی بسوی ذاتی خود حرکت کرده و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار
مقوله ازان واقع اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را حرکت اینیه
و حرکت مستقیمه نیز گویند دوم مقوله کیف چون گرم شدن آب چه سخونت برای آب
حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و استحاله نیز گویند سیم مقوله وضع
ومعنی حرکت در مقوله وضع آنست که نسبت اجزاء جسم با امور خارجه ازان جسم متبدل
شود و جسم ازان وضع و مکان که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب و حرکت چرخ
و این را حرکت وضعیه و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت در

کم آنست که جسم باقی باشد و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت
تخلخل و در صورت نمو کردن جسم یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت
ذبول که ضد نمو است و این را حرکت کمیه گویند اگر سؤال کنند که وقوع حرکت کمیه
در صورت تخلخل و تکاثف که زیاد شدن و کم شدن مقدار است بی زیاده شدن
و کم شدن اجزاء جسم معقولست اما در صورت نمو و ذبول که زیاده شدن و کم شدن
مقدار است بسبب زیاده شدن و کم شدن اجزا متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال
منعدم گردد و جسمی دیگر بان تشخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در
کم تواند کرد جواب گوییم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوعست آنچه متبدلست جسم بمعنی
ماده است و آنچه باقیست جسم بمعنی نوعست مثلا نهال نخله معینه در حالت نمو ازین
حیثیت که فردیست از افراد نخل که نوعیست از جسم مطلق باقیست بان تشخص و ازین حیثیت که
فردیست از افراد جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخلست متبدلست و غیر باقی بان تشخص بلکه
هر لحظه شخصی ازو متبدل شود بشخص دیگر و تشخص نخله ازین حیثیت که تشخص نخله است باقیست
واصلا متبدل نشود و اوست که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخله معتبر است
جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص و تبدل اجزاء هر گاه جزئیتش من حیث
العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض بالذات

متحقق نیست بلکه در ده مقوله دیگر که حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت در یکی از مقولات
اربع خواهد بود بدانکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض
حرکت بالذات آن بود که چیزی را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در واقع قایم باو وصفت
او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف باو بود
آن حرکت قایم باو نبود بلکه قایم بمقارن و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه
و حرکت چون امریست حادث ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم
من حیث انه جسم نتواند بود و الا هیچ جسم در وقتی که محلی بالطبع باشد ساکن نبودی و
این خلاف واقع است بلکه هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن محرک
بود در طبیعت و نفس چه از این حیثیت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده
بود او را نفس خوانند چون مبدأ حرکات ارادی حیوانات و الا طبیعت خوانند چون مبدأ
حرکت جمادات و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی خوانند
چون حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج او را حرکت قسری خوانند چون حرکت
تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار
محرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی و از انچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات
قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر و چون حرکت امریست

تدریجی و تدریج را ناچار بود از واقع شدن در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در
مثل نقطه متصور نیست و آن امر ممتد را که حرکت درو واقع شود مسافت گویند و چون
حرکت در چهار مقوله واقع است پس مسافت نیز بر چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله
را مسافتی از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل سیال
که مشتمل بود بالقوه بر آینات کثیره و هر حدی که درو فرض کنیم این باشد بالفعل و مسافت
حرکت کیفیت کیفیتی باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره و همچنین در
سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافة غیر قار الذات بود مانند حرکت و فرقی
درین معنی در میانه مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها نبود بلکه فرقی که هست آنست
که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکت درو قار باشد بخلاف
سایر مسافات و ازین که گفتیم روشن شد که حرکت را مقداریست که آن مقدار مقدار
اندازه تدریج اوست و آن مقدار لا محاله غیر قار است بسبب آنکه تدریج غیر قار است
غیر مقدار مسافت است چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار مسافت پس نتواند که
عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شود که متحرک را در حال حرکت دو معنی عارض
شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافت و این معنی لا محاله امریست
ممتد غیر قار که بودن جسم متحرک در حد دویم مسافت مثلا جمع نشود با بودن او در حد

اولی وایمعنی را حرکت قطعی خوانند و دوم بودن جسم متحرک ما بین مبدا و منتهای مسافت
بحیثیتی که هر حدی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک باو رسد نتوانی گفت که جسم در آن حد
حاصلست بالفعل بسبب آنکه تا باو رسد از و گذرد و ظاهر است که ایمعنی اعنی کون الجسم
بحیث کذا اگرچه لازم دارد معنی اولی را اما عین معنی اولی نیست بلکه مغایر است مر او را
واین را حرکت توسطی گویند و مشهور اینست که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی دویست
و معنی اولی در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دوم در خیال امر ممتدی مرتسم
شود که آن حرکتیست بمعنی اولی و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اولی نیز موجود است در خارج
که اگر موجود در ذهن بودی پس هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حدی دوم
با بودن در حد اولی در ذهن لا محاله مجتمعست و حرکت توسط ذو اجزا اینست تا قار یا غیر قار
تواند بود پس حرکت قار برین تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق باطلست و یکی دیگر از احوال
مشترکه اجسام زمانست و زمان نزد جمهور امریست معلوم الانیة مجهول الماهیة
یعنی همه دانند که امری هست که اوقات ابعاض اویند و مقدر است بساعات و ایام و شهور
و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است یا موهوم
و علما را در حقیقت آن خلافست متکلمین بر آنند که زمان چون مکان امریست موهوم
قاره
که در وهم مقدر شود با مور مذکوره و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدیرات وهمیه

دانند که خلا نزد ایشان عبارتست از آنست و قابل تقدیرات غیر قاره نیز دانند و گویند
زمان عبارتست از آنست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که مکان
و زمان متحققند بتحقیق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج به بیان
نیست و حکما بر آنند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک
اعظم بیانش آنست که چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشند و در
سرعت و بطؤ مختلف ولا محاله مسافت یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین
دو حرکت دیگر که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی سریع بود و
دیگری بطی و لا محاله یکی زودتر مسافت را قطع و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در
صورت اولی موافقت اخذ و ترک و در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن
متصور شود و آن امر در ما بین مبدا و منتهای هر حرکت معینه که واقع شود در مسافت
معینه بحیثیتی است که گنجایش دارد در همان امر بعینه قطع مسافتی بیشتر از آن مسافت
بحرکتی سریعتر از آن حرکت و قطع مسافت کمتر بحرکتی بطی تر از آن حرکت و این احوال مذکوره
فی نفسها واقع خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس امر مذکور فی نفسه موجود باشد خواه
ما اعتبار و توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارجی همین باشد پس آن امر موجود باشد
در خارج و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمیة لذاته باشد چه هر حرکت معین که در مسافت

معین و واضح شود اگر آن حرکت را بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت
باشد هر آینه آن امر در مابین مبدا آن حرکت و منتهای آن بنصف مسافت نصف آن
امر باشد در مابین مبدا آن حرکت و انتهای وی با جزء مسافت و همچنین است حال در ثلث و ربع و
سایر اجزائی که در مسافت مفروضه فرض کنیم و نظیر این احوالست هر حالی که در هر ضعفی
از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار نماییم پس امر مذکور ذو اجزا و ذو اضعاف باشد
و اجزای او تماما مجتمع نشود چه امکان حرکت از مبدا تا نصف مسافت مثلا با امکان
حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود نگردد پس
آن امر مقدار غیر قار باشد و نتواند بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه
مقدار آنها قار است نه غیر قار و نیز گاه باشد که مقدار مسافات و همچنین مقدار متحرکات
متفق باشند و آن امر مختلف پس نتواند که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون عرضست
نتواند که قایم بذات باشد پس لامحاله قایم بموضوع باشد و قایم بموضوع بی واسطه
یا بواسطه عرضی قار نتواند بود و گرنه لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار
بموضوع قار محال بود پس ناچار است که قایم بموضوع بواسطه عرضی و هیئتی قار باشد
و هیئت غیر قار حرکتست پس مقدار حرکت باشد و قایم بموضوع حرکت بوساطت
حرکت و نباید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از او موجود نبود

تا هر

تا هر حرکتی که باشد بهر سرعتی که باشد در وی واقع تواند شد و آن حرکت فلک
اعظمست پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش از این گفتیم که هر حرکت
را لازم است مقداری که اندازه و تدریج او باشد و المقدار زمانست پس زمان
هم مقدار حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک
اعظم بایمعنی که این حرکت موضوع زمانست و بسبب او زمان اندازه او و قایم
باو قیام العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکاتست بایمعنی که اندازه آنهاست و اندازه
و پیماینده شیء لازم نیست که قایم بآن شیء باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراع است
و هم قایم باو و اندازه و پیماینده ثوبست و قایم بثوب نیست و چون زمان مقدار
حرکتست و حرکت عین تجدد و تغیر پس هرچه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در وراه
شود یا تجدد یا تجددات قیاس باو واقع شود هر آینه از وقوع در زمان بری باشد
و از ینجهت مقوله متی نیز چون مقوله این و مقوله وضع باشد بلکه چون اکثر مقولات
مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات محضه و روحانیات صرفه از نسبت بزمان منزه
باشند **فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی** در نتیجه فصول مذکوره
دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه اند عالم فلکیات و عالم عنصریات و خدای تعالی
فلکیات را مؤثر او ساخت و عنصریات را متاثر ماده فلکی باستعداد ذاتی قابل هر صورتی

که در بدو فطرت شده از و مفارقت نکند و قابلیت تاثر از جسم دیگر در و نبود او را
بغیر از استعداد فطری ذاتی قابلیتی دیگر کسبی و طاری نباشد و ازین جهت کون
و فساد در فلکیات نبود بخلاف مادهٔ عنصری که او را قابلیتی غیر محصور داده و استعداد ذات
وی متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون
و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که درین عالم واقع شود همه از تاثیر افلاک و ثوابت
کواکب بود و چون فلکیات همیشه در حرکتند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف
و تاثیر ایشان بوساطت اوضاع لهذا تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم
بحسب مکان و هم بحسب زمان کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم و چون مادهٔ هیچ یک
از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست پس هیچ مادهٔ از فلکیات مشترک میان
صور متعدده نبود بخلاف مادهٔ عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورت است
الی ما شاء الله و مادهٔ هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد پس مادهٔ عناصر مشترک
باشد میان جمیع صور عنصریات و ازین جهت است که حکما حکم کرده اند که مادهٔ عناصر
واحد است و مادهٔ فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد
نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم افلاک منتفی است بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است
و کیفیت ترکیب مرکبات بیشتر دانسته شد و معلوم شد که اشرف مرکبات در شرافت

صورت

صورتست و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانست که عبارت از نفس ناطقه است
پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد نخست از عناصر
اربعه در ضمن صورت غذایی که نباتی یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه
لا محاله شریفتر باشد از غذا چه یک مرتبه ببدن انسانی نزدیکتر باشد و همچنین
نطفه متصور شود در اطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود فیضان قوت مصوره را
پس بوساطت قوت مصوره آن مادهٔ متشابه منقسم شود باعضاء مختلفه و بهر
عضوی از اعضا فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب باشد افعالی را که از آن
عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت کامله
انسانیه را که کارفرمای جمله اعضا و کدخدای بدنست و بعد از آن فایض شود از
صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت از وست قوای مدرکه و محرکه بر اعضای که جهت
ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل آن قوی بخاری باشد که از دل که در نهایت حرارتست
متصاعد شود و بدماغ که متصف ببرودتست و تعدیل یافته منقسم شود و جاری
گردد در جوفهای اعصاب که رسته از دماغ و منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری
عبارت از انست و آن لطیفترین و شریفترین اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس
ناطقه بود این بود بیان غرض مطلوب از فصول این باب **باب دوم** در بیان روح که

جزء دو بیرِ انسان نیست بلکه انسان در حقیقت همان است و نفس ناطقه عبارت از آن
و بیان قوتهای آن و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس و درین باب نیز
چند فصل است **فصل اول از باب دوم از مقالهٔ اولی** در بیان مغایرت
نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن در اول کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را
با بدن و اجزای بدن و درین موضع تاکید همین گوییم هر عاقل که ملاحظه نماید داند
که آنچه باو اشاره میکند بانا در لغت عربی و بمن در زبان فارسی مغایر است لامحاله
با بدن و جمیع اجزای بدن از اعضای ظاهر و باطن چه بهر کدام از بدن و اجزای بدن
اشاره کند بلفظ هو و امثال آن و بالضرورت مشار الیه بانا غیر مشار الیه بهو باشد
و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه بانا است پس نفس ناطقه غیر بدن و
اجزاء وی باشد و ازین بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه
لفظ انا لامحاله اشاره بخود باشد انسان را پس خودی انسان بنفس ناطقه باشد و بس
و بدن آلتی بود مر او را و ایضاً انسان از بدن و جمیع اجزای بدن غافل تواند شد و از
خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن و اجزای بدن باشد
و ایضاً انسان هر عضو از اعضای بدن را بحواس ادراک کند و ادراک نفس خودش را
بهیچ یک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضاً زید در سن شیخوخیت مثلاً

بیقین

بیقین داند که خودی او یعنی آنچه از و مشار الیه بانا همانست که در سن طفولیت
بود و شخص دیگر نشده و حال آنکه جمیع اجزای بدن و عوارض متبدل شده پس خودی او
بچیزی دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بیرون بودن او از حیز زمان و مکان
و وضع و قبول اشاره حسیه بیانش آنست که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است
با فراد کثیره موجوده در خارج یعنی محمول شود بهر فردی از آن افراد و متحد باشد با او
بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ موجود خارجی که متعین باشد بتعیین مخصوص از این
و وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین
بتعیین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه قایم باشد بذات
خود چنانکه مذهب افلاطون است و صور افلاطونیه عبارتست ازین صور کلیه خواه
قایم بمجرد دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است و بهر تقدیر معلوم شد تا وهم
نفس ایا بقیام آن مفهوم است بنفس و یا بحصول آن عند النفس پس اگر بقیام
باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین بتعیین مذکوره لامحاله
هرچه قایم باو باشد مادی و متعین بتعیین مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحصول
باشد باز تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد حصول مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت
نبندد و چه خاصه شدن مجرد نزد مادی لازم دارد متخصص شدن مجرد را بتخصیصات

مادیه و لازم آید که مجرد مادی شود و این محالست و قطع نظر از محالیت مادی شدن
مجرد لازم آید که در یک وقت هم مادی باشد و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس متصف
باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم آید که بطلانش ظاهر و بدیهیست پس نفس ناطقه مجرد
باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقل و شواهد قرآنی و نقل دلایل بسیار است
و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم محکم ترین و واضح ترین دلیلهاست و
از افاده یقین بعیز از قصور استعداد یا قلت تامل مانع ندارد بهمین اکتفا نمودیم
زینهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد جایز مداری و بسخن اهل غرور و ارباب
جهالت مغرور و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب
جنت و آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت نمیتواند شد

فصل دوم از باب دوم از مقاله اول در علم نفس بذات خود و بماسوای خود از کلیات
و جزویات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بماسوای خود دو گونه بود یکی علم بجزویات
مادیه خواه محسوسه و در ان محتاج باشد بآلتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن
مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات بشام و چشیدن مطعومات بذایقه و مس
کردن ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند و خواه موهومه و آن معانیست
که متحقق در محسوسات از ین حیثیت که متحققست در محسوسات چون عداوت زید

و محبت

و محبت عمرو و ملایمت و منافرت در جزئیات محسوسه و امثال این معانی را موهومات
گویند و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که آنرا قوت واهمه گویند و این
قسم از علم نفس را ادراک گویند و ادراک صور را در وقت حضور ماده آن صور احساس
و در وقت غیبت خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند و یکی دیگر علم بمعقولات
خواه ذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه و این قسم علم را نطق و تعقل خوانند و
و نفس در این علم محتاج نباشد بآلتی چه صور معقولات که لا محاله مجرد است از کم
و وضع و سایر لواحق مادیه قایم نتوانند شد بذات نفس مجرده و مانعی از قیام نیست
و بجهت علم بشی قایم بودن صورت شی بذات عالم کافیست و اما صور محسوسه اگرچه
از بعضی لواحق ماده مانند وضع و لوازم آن مجرد است چه مطلق ادراک نوعی از تجرید
صورت میکند اما چون از بعضی دیگر مانند کم و شکل و لواحق آن مجرد نیست پس محلش
نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن نباشد و آن لا محاله آلتی باشد جسمانی
و آن روح بخاریست که منتشر شده بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوع از
ادراکات مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک پس آلت ادراک هر نوع از مدرکات روح
بخاری مخصوص بود و در عضوی از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس ناطقه
بآن بلکه روح و آن اعضا را نیز آلات ادراک گویند و این علم نفس بود و وجه دیگر بود

حصولی و حضوری و علم حصولی علم نفس است بشیء بواسطهٔ قیام صورت آن شیء بنفس
چون علم نفس بکلی طبیعی انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است و بآن
اعتبار موصوف بکلیت نیست بقیام صورتی از آن کلی طبیعی بنفس که آن صورت با آن
اعتبار متصف شود بکلیت و کلی عقلی باشد و علم حضوری علم نفس است بشیء بواسطه
حاضر بودن آن شیء بعینه نزد نفس بی وساطت صورتی از و چون علم نفس بنفس صورت
معقولهٔ انسان که قایمست بنفس که علم نفس بآن صورت از آن حیثیت که آن صورتست
صورت۲ ی
بنفس آن نبود نه بصورتی دیگر منتزع از آن صورت و الا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بود
بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایة و سبب علم حضوری دو چیز است که مناط هر دو
حضر
یکیست یکی فایز بودن عین معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقولهٔ مذکوره و یکی حا
بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که آن سبب غیر قیام باشد
چون حاضر بودن ذات معلول نزد ذات علت که سبب حضور در اینجا محض علاقهٔ علیت و
معلولیتست و مناط علم در این هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که آن حضور است
من
در حضور دو معنی معتبر است یکی مغایرت با حضر عنده و یکی عدم غیبت و ظاهر ست
که مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد پس هر جا که عدم غیبت
متحقق باشد علم هم متحقق باشد و علم نفس بذات خود از این نوع باشد یعنی علم حضوری باشد

که

که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شیء هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب نتواند
دض
بود بخلاف شیء مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه که آنها غایب عن ذاته چه عوا
مادیه بنا بر آنکه بسبب انفعال ماده عارض شود و دخل در ذات شیء مادی کند و سبب
شند
حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه با هم متحد با
وت
چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و تغا
این هر سه با هم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است
بر و چیزی که عین ذات خود باشد عالمست و باین اعتبار که منکشف است بر چیزی که
ت
عین خود باشد معلومست و باین اعتبار که بخود منکشف است علمست چه علم صور شیء باشد۲
که آن شیء بآن صورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات شیء بخود منکشف باشد
نه بصورت ذاتا او کار صورت کند چنانکه صورت شیء علم باوست ذات این شیء نیز
علم بذات خود باشد **فصل سیم از باب دوم از مقالهٔ اولی** در ذکر قوای حیوانیه
تهای
و نباتیه نفس ناطقه را قوتهاست که در آن قوتها نفوس حیوانیه تنها با او شریکند و قو
دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه
گویند و صنف دوم را نباتیه اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه
یل
ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج ظاهر اول قوهٔ باصره است و آن قوتیست که در

آن دو جیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبه
مجوفه است که از جپ و راست مقدم دماغ رسته باشد و بهم ملاقات کنند تقاطع صلیبی
که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شده آنکه از
طرف راست رسته بحدقه راست و آنکه از طرف چپ رسته بحدقه چپ آید و باین
قوه ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات و جمیع اشیاء ملونه مضیئه را
بالعرض و علما را اختلافست در اینکه مدرک بالذات عین ذات مرئیست یا صورتی که از و
منطبع شود در جلیدیه و بوساطت آن در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب
دوم معروفست بمذهب طبیعیین و این مذهب مختار ارسطو و ابو نصر و ابو علی
و جمهور مشائین است و مذهب اول مختار غیر ایشان و ایشان دو گروهند جمعی قائل
بلند
بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که رأسش در مرکز بصر باشد و قاعده آن
منطبق بر سطح مرئی و تابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد
ع
نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر قائل بخروج شعاع
نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است
کو
و سبب انکشاف ذات مرئی گردد و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی دارد که در
ج
اینجا چندان نفعی نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است و دوم رئیست که خود

شعاع بهیئات مذکوره در مرئی باشد بتصویر و تمثیل مقابله که شرط رؤیتست دوم
سامعه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه مفروشه مقعر صماخست
و نفس باین قوت ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است که حادث شود در هوا
بسبب تموجی که حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی عنف و یا از جدا شدن
دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد
صوت موجود بود و چون آن تموج مستمر شود تا بهوای راکد در صماخ منتهی
حتی
شود بمقعر صماخ که عصبه مذکوره مفروشست در و صورت صوت متادی بشود بقوه
که سپرده شده بروح آن عصبه و مدرک نفس گردد سیوم شامه و آن قوتیست
ماغ
که حامل آن روحیست که در دو زاید شبیه بسر پستان که در خیشوم از مقدم د
رسته شده ساریست و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را بسبب وصول
تاثیر
بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطه اجزای هوائی بسوی شامه و بعضی گویند بسبب
ذی الرایحه در شامه بدون تکیف هوا و تجزی اجزا و اقرب مذهب اولست چهارم
ذایقه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه جرم لسان ساریست
و نفس باین قوت ادراک کند جمیع طعوم را بواسطه رطوبت لعابیه متکیف بکیفیت
طعم یا مخلوط باجزای ذی طعم علی اختلاف کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست

هوا متکیف بکیفیت رایحه خیشوم و بعضی گویند بسبب وصول

که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوة جمیع کیفیات
ملموسه را مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست
و لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند لامسه یک قوة است که نفس
ناطقه بآن قوة واحد ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتهای متعددست
که بهر قوتی جنسی از تضاد را ادراک کند اما پنجم حس باطنی اول حس مشترکست و آن
قوتیست در مقدم بطن اول دماغ که متادی شود سوی او و مرتسم شود در وی جمیع
صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوت را تشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب
در وی ریخته شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوة گفته اند که هر کدام هرچه
بیابند خبر باو رسانند و دلیل بر وجود این قوت و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع
صور محسوساتست و حضور آن صور با هم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه
معلومست بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا
الاحمر مثلا حلو صورت حمرة و صورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند و
تجویز نکند بودن صورت حمرة را در باصره و صورت حلاوت را در ذایقه دلیل
دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله است بر خط مستقیم و شعله
جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره و شعله در هر حدی

از حدود مسافت که بباصره نماید و از باصره بحس مشترک مرتسم شود و مکثی کند
تا مرتسم شد صورت از حد دوم مسافت و همچنین تا صور تنها در حس مشترک
متتالی شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و حال آنکه در باصره
مرتسم نتوانند شد مگر مقابل چه در وقت زوال مقابله مخصوصه از ارتسام صورت
مقابل ممتنع باشد دلیل دیگر مشاهده مبرسمین است اشخاصی را که البته در خارج موجود نیستند
بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل نه آنقدرست
که مشتبه تواند شد پس صورت آنها در حس مشترک باشد و ازین دلیل توان دانست
که انحصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد نه تنها
در حواس دوم خیال و آن قوتیست در موخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه
دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را پس این قوت حافظه حس مشترک باشد
وجود این قوت ظاهر است از بقاء صورتها با عدم احساس بآن صور و مغایرت وی با حس
مشترک نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل دلیل
دیگر بر مغایرت قوتین تحقق فرقست میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول
آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک لهذا بمجرد التفات نفس بی
احساس جدیدی بیاد در آید و نسیان آنست که صورتی از خیال نیز محو شود و بیاد

شود وببیند نباید مگر باحساس جدیدی اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات باشد
نا وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال الصورت بود از حس مشترک لهذا محتاج
باحساس جدیدی باشد جواب گوییم اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی
و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس
همیشه در حالت بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه نفس بظاهر
نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است پس هر چه در حس
مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سیوم وهم و آن قوتیست در موخر بطن اوسط از
دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون عداوت جزئیه
که شاة مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر
خود ادراک کند و سبب میل باو شود و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهر مدرک نشود و
مقابل اوست صوری که بحواس ظاهر ادراک شود و شک نیست که این معانی مدرک شوند
و نفس بذات خود ادراک آن نتواند کرد چه ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک
محسوسات نتواند کرد و نفس ادراک محسوسات بی آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز
ادراک او نتواند کرد چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک
نتواند کرد پس لابد است از قوتی که ادراک معانی جزئیه از و حاصل شود اگر گویند محبت زید

مثلا نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود
که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود باین طریق که مضاف حاصل باشد در
نفس و مضاف الیه در آلت پس محتاج بقوة واهمه نباشد جواب گوییم که اگر معانی جزئیه
مفهومات کلی بودی که جزئیتش بمحض اضافه هر آینه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند
مدرک معانی جزئیه نبودی بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنت صور جزئیه است پس نتواند
که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد چهارم حافظه و آن
قوتیست در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون
نسبت خیال است بحس مشترک همچنانکه مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی
نیز غیر حافظ صور است و چنانکه حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر
مدرک معانی است چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در
وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکم است بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم
بطن اوسط از دماغ که ترکیب کند صورت محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل
کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذو جناحین یا انسان بلا راس و یا
تخیل کردن میوه را صاحب طعمی که در واقع ندارد یا خالی از طعمی که در واقع دارد و یا
تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و مغایرت این قوت

با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوت را هرگاه عاقله استعمال کند در
مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله
و قیاسات مفکره خوانند و اما قوة محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند
و بفاعله باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب
باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوة فاعله را بر تحریک اعضا
پس اگر باعث بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب الحصول باشد قوة شهویه خوانند و اگر
بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوت غضبیه گویند و فاعله قوتیست که عضلات
و اوتار را مهیای تحریک کند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن و اما
صنف دویم از قوی اعنی قوای نباتیه و آنرا طبیعیه نیز گویند چه قوة مبدأ اثر را گویند پس
اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است
غاذیه و نامیه و مولده و احتیاج بدو قوت اول بجهت تکمیل شخص است و بقوت ثالثه
بجهت بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی کند تا بدل ما یتحلل
شود چه اجزای بدن چون رطبست و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه در تحلل
و کنار پس اگر هر چه بتحلیل رود و بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود اما نامیه
قوتیست که اجزای غذا را که از بدل زیاد باشد در اجزای مغتذی داخل کند که بر حجمی

که مغتذی را در اقطار ثلثه زیاده کند و زیاده شدنی که در اجزای اصلیه
باشد و آن اعضائیست که متولد شود از نطفه یا هر چیزی که بجای نطفه باشد کا
العظام و الاعصاب و الرباطات و غیر ذلک و نمو عبارت از این بود و زیادتی که در
اعضای غیر اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم و الشحم و السمین
آنرا نمو نگویند بلکه سمن و فربهی خوانند و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال خوانند
و اما مولده مرکبست از دو قوت یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع منی کرداند و دیگری
مهیا کرداند هر جزوی از اعضای منی را بجهت تصویر هر جزوی از اجزای منی که
مستعد شده بجهت صورت عضوی از اعضا و آنرا قوت مصوره خوانند و چون
صور اعضا مشتمل است بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین
شده و صدور آنها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس
سره نفی قوت مصوره نموده و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوت طبیعیه
عدیم الشعور ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه
بقوا را استناد بملائکه کرده و اینها هیچ کدام در کار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم
علیم که همه موجودات و مؤثرات مستند باویند عجب نیست اعطای قوتی و خاصیتی
مر طبیعت را که صدور افعال محکمه متقنه از و بواسطه آن قوت و خاصیت ممکن

قبول صورت عضوی از اعضا و لابد است از قوتی دیگر که جهت تمام

کرده و وجود علم و حکمت در مبدأ اوّل کامل نیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب
وسایط لازم نیست و صدور این افعال از ملائکهٔ مقدسه بدون وساطت این
قوی بل بمباشرت این ذوات مقدسه مر این افعال را اگرچه آنها خالی از خساستی نیست
بسیار عجیب‌تر است از استناد این افعال بقوی طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم
خبیر و قبول این نزد عقل اقرب است از اذعان بان مراتب کثیره و از آنچه گفتیم معلوم شد
که فعل قوة نامیه و مولده هر دو موقوف شد بفعل قوة غاذیه پس غاذیه خادم باشد
هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه
و دافعه اند و اینها را خادم غاذیه خوانند فصل چهارم از باب دوم از مقالهٔ اولی
در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در این هر دو قوت قوای مذکوره
مشترک باشد میان انسان و غیر انسان و نفس ناطقه را دو قوت دیگر هست
که مخصوص باوست یکی قوتی که باو مهیای ادراک معقولات بود بنظر و فکر و آن قوة
بعینها جهت تأثر است که نفس را نظر بما فوق خود که مبادی عالیه اند حاصلست
که بآن جهت از ایشان منفعل شده صور علمیه کند و او را قوت نظریه و عقل نظری
خوانند و دیگر قوتی که باو مهیای مزاولت افعال و اعمال شود که متأدی بغایات
و مصالح عقلیه تواند شد و آن بعینها جهت تأثیر است که نظر بما تحت خود که بدن

و قوی و آلات بدن باشد و نفس را حاصلست تا کمالیکه مقتضی تدبیر بدن تواند کرد و او را
قوت عملیه و عقل عملی گویند و پیشتر دانستی که نفس ناطقه یعنی جوهر مجرد متعلق
باجسام اگرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد
پس
از فعل جمیع اموریست که از نفس آید خواه فعل و تأثیر باشد و خواه قبول و انفعال
نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده و
آلت دانسته شد و اما در ادراک عقلی کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک
جزئیات نکند مفهومات کلی برای او حاصل نشود و مفهومات کلی اگرچه در
نفس مرتسم شود نه در آلت اما آن مفهومات از مطالعهٔ صور محسوسهٔ حاصله
در آلات در ذات نفس در آید پس نفس پیش از تعلق به بدن نه فاعل تواند شد و نه
عاقل و همچنین بعد از تعلق و پیش از استعمال آلات خالی از جمیع صور ادراکیه
و تحریکات ارادیه باشد و بعد از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود
اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد تا وقتی که تمیز مابه الاشتراک و مابه الامتیاز
از جزئیات مدرکه او را حاصل شود و نفس را در این مرتبه یعنی بعد از تعلق و قبل
از حصول تمیز مذکور که نیست او را در این مرتبه بجز قابلیت صور معقوله عقل
هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولی اولی دارد چه ذات نفس در این مرتبه

از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور بوده باشد چنانکه هیولی در حد ذات
خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالیست و قابلیت جمیع صور را و گاه باشد که اطلا[ق]
عقل هیولانی بر نفس در این مرتبه کنند چنانکه بر نفس در هر مرتبه و همچنین در
سایر مراتب بعد از حصول تمیز که نخست چیزی که از صور علمیه که در ذات
نفس مرتسم شود صور و مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات
جزئیه بالضروره بمجرد تعدد و تکرر مشاهد[له] ~~احکام جزئیه~~ حاصل شود چون
صورت حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک و همچنین صور احکام کلیه که
از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل شود چون صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا [یجتمعان]
و غیر ذلک [و] اینها علوم ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه را
حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده بود بلکه بسبب [حصول]
ضروریات بالفعل استعداد انتقالات بنظریات وی را بالفعل حاصل شده با[شد]
و با نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد انتقال چه
ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ یا[فتن]
حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که هر گاه خواهد استحضار
نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات وی را مخزون شده باشد نفس را در این

مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات مکتسبه
اگر چه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد اما گویا بالفعل شده بنا
بر آنکه بغایت قریب بفعل شده و در این مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس را [حاصل]
شده اما همه مشاهد او و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغل و التفاتی که
نفس را بغیر معقولات از امور بدن هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم [اشتغال]
مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و هیچ گونه حجابی از ملاحظه معقولات
نباشد نفس این مرتبه را یا نفس در این مرتبه را عقل مستفاد خوانند بنا بر آنکه
بافاده عقل فعال که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه مر
نفس کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما آیا با وجود تعلق
بدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلافست علما را در این بعضی بر آنند که احیانا
تواند شد کالبرق الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوت نظری باشد پس نفس را
در تحصیل کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد بود و
سه دیگر استعداد کمال چه استعداد قریب و بعید و متوسط شود قریب عقل
بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مر نفس را [که]
نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله مسئله نیز حاصل باشد و عقل

مستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث
چه معقولات تا حاصل نشود و تکرر مشاهده واقع نشود مجرد نتواند شد این بود مراتب
استکمال نفس بحسب قوهٔ نظری و اما مراتب قوهٔ عملی و آن نیز چهار است اول تهذیب
ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهی دویم
تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه و آراسته شدن بشیم حسنه
و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر هرچه از شاغل بود از توجه بعالم ملکوت ثالث مستتر
شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه سیم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت چهارم
مقصور گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظهٔ عظمت و جلال الهی
و مطالعهٔ انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادران مضمحل در جنب قدرت
کاملهٔ الهی ببیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجودها و کمالات
موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این مرتبه کمال مراتب قوت عملیست
و چون انسان باین هردو کمال نظری و عملی آراسته شد انسان کامل عبارت از آنست
و این مرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که حکمای الهی سعادت حقیقی دانند و اینست بهشت
حقیقی و جنت عدن که برای متقیان مهیا شده و آدمی باید که همت بلند دارد و
ازین مرتبه نظر طمع بر ندارد و بصعوبات آن محتجب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف

تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان کرده و همه بندگان را باین سعادت
عظمی خوانده و بالجمله ایمان بوجود این مرتبه و بامکان آن از مقومات انسانیت
و مقدمات سعادتست ∴ از بیشان نیستی میگو از نیشان ∴ بر بیشان نیستی میگو
پریشان **فصل پنجم از باب دویم از مقاله اولی** در مناسبت نفس
ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند
شد بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد روحانی و بدن جسمیست کثیف
هیولانی و ما بین تجرد و هیولانیت و تروح و جسمانیت غایت بعد و نهایت
منافات واقع و ثابت است لیکن آنقدر مباینت و دوری عظیمی که پنداشته میشود
میان نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت واقع است بحیثیتی که
منجر باتحاد شده دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در
بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس و توهمی که جمعی کرده اند
که مدرک جزئیات نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلانست و هرکه تامل نماید
و رجوع بوجدان کند بیقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر
یکی حتی نزاع و معارضه که در میان قوی شهوت و غضب و عقل و اندیشهای مختلف
متفرق نبیند داور و میانجی کن و حاکم و رافع نزاع و خصومت نبیند مگر یکی را و آن

بیکی همانا واداند که خودی خود را با آن داند واشاره بلفظ انا بسوی وی کند و
همچنین نزد محققین ثابت شده که لذت والم راجع اند بادراک چه لذت نیست مگر
ادراک امری که ملایم ولذیذ باشد والم نیست مگر ادراک امری که ناملایم ومؤذی
بود دلیل برین آنکه اگر کسی استعمال ملاذ کند ویا موذی ومنافی باو برخورد
واو غافل باشد ومشغول بفکری واندیشه دیگر اصلا ازان لذیذ لذت برد
وازان مؤذی اذیت نکشد پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس ولذت
والم نباشد مگر ادراک لذیذ ومنافی پس ملتذ ومتألم نباشد مگر نفس هرچند
لذت والم جسمانی باشد وظاهر است که لذت والم جسمانی نفعی نیست یا ضرری که
حاصل شود در بدن مثلا یکی از مؤلمات جسمانی تفرق اتصال است وتفرق اتصال
واقع نشود مگر در بدن وحال آنکه الم ازان نکشد مگر نفس وچنان تصور کند
که چیزی مگر ازو جدا میشود ویا نیشتر در و فرو میرود ومجملا زحمت وایذاء آن
نرسد مگر بنفس وموذی نباشد مگر در بدن ورسیدن ایذای وی بنفس آن باشد
که نفس ادراک موذی که در بدنست نماید وخود متاذی شود وحال آنکه متاذی
نباشد مگر چیزی که اذیت در و باشد ولیمعنی اعنی متاذی شدن نفس باذیت
بدن مجازی نیست بلکه در حقیقت ودر واقع نفس متاذیست وبس واین شواهد

بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس وبدنست مانند اتحادی که میان صورت
وماده است پس نفس فی الحقیقة با وجود تجرد صورت بدن باشد اما صورتی
که قایم نیست بماده وبدن ماده نفس پس غایت مناسبت ونهایت قرب ثابت
شده میانه نفس وبدن مانند مناسبتی وقربی که میان ماده وصورتست
ومثالی که مناسب نفس وبدن باشد در غایت بعد از وجهی وغایت قرب از
وجهی در میان جزئیات محسوسه قشر ولب تواند بود چه با کمال مباینتی که در
میان قشر ولب واقع است کمال مناسبت نیز واقعست چه قشر قشر این لبست
ولب لب این قشر است وهیچ جز از قشر نزدیکتر نیست بلب واز لب بقشر مثال
دیگر لب با دهنیست که در دلباست چه دهن لطیف لبست ولب کثیف دهن همچنین
گویا نفس لطیف بدنست وبدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت میان مثال وممثل
توهم یکی که نفس در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است و
قایم ببدن نیست ومجاور ومقارن بدن نیست ومجاورتی که در میان اجسام و
جسمانیات است مجملا نفس وبدن با آنکه مجرد محض است ودیگری مادی محض با هم
چندان قرب ومناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانی با وجود مشارکت
با نفس کلی وروحانیت چنان مناسبت وقربی با نفس ندارد که بدن با نفس دارد ومراد

و مراد روحانیات است که در سلسلهٔ علل نفس واقع باشد چه مناسبت
علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن یا زیادتی بر آن و همچنین هیچ
موجودی از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارد با بدن که نفس با
بدن دارد و سر این است که طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه
از طبقات موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه
که بالاتر باشد با شریف طبقه که در تحت طبقهٔ اولی باشد پیوسته باشد مثلا در
میان روحانیات طبقهٔ عقل بالاتر از طبقهٔ نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته
با دون افراد عقل چنانکه نفس خاتم الانبیا که اشرف افراد نفوس ناطقه است
بحسب بدو و فطرت در مرتبهٔ عقل فعال است که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب
فطرت بجهت آن گفتیم که حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم بمرتبهٔ عقل
اول که اشرف عقول فعاله است پیوسته است و در میان مرکبات معدن ادون
طبقات موالید ثلثه است و حیوان اشرف آن و نبات متوسط و جنس معدن
بجنس نبات در مرجان پیوسته است چه اخس افراد نبات رستن و نمو کردن
قبول کند و مرجان نیز قبول و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخس
افراد حیوان لا محاله حس لمس داشته باشد و قبول لقاح کند و نخل نیز چنین است و در

میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشد با اخس افراد
انسان و این معنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله با
در میان هر دو طبقه از مقررات مسایل حکمی است و گفته اند نفس مرتبهٔ تنزل
عقل است و طبیعت جسمی مرتبهٔ تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس گشته
و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبا
تاثیر است در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور و اراده نبود و ظاهر است
که در عالم کائنات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست و اخس حالات هر
نفسی حالت بدو و فطرت اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه
عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است پس مرتبهٔ عقل هیولا
و مرتبهٔ طبیعت بدن انسان یکی باشد در مرتبهٔ وجود پس همچنانکه طبیعت صو
نوعیه بدن جنین بود پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز همین روح
دمیده شده که عقل هیولانی عبارت از وست صورت نوعیه بدن باشد پس نفس
ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود تجرد و استبعادی در این نباشد و جمعی از
علما بنا بر صعوبت فهم این مسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد مر مادی را برین
رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدا علت صورت نوعیه

بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان قوی بر
اعضا و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد **فصل ششم از باب
دوم از مقاله اولی** در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه
انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث
هو بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه
بدن فرس لا محاله نوع واحد باشد و تفاوت بود در میان افراد او مگر بعوارض
لا بالفصول و همچنین بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز
چنین باشد غایتش چون نفوس سایر حیوانات مادیست نه مجرد و قایمست بماده
بدن نه قایم بذات خود لهذا کسی شک نکرده درین که هر یک از فرس و بقر و غنم
و غیر آن از حیوانات غیر ناطقه مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند درین که
انسان مطلقا نوع واحد باشد و تجویز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه
و بدن انواع مختلفه باشد بنا برین که نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب
این گمان دو چیز است یکی بعد ما بین النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و
شریت و دیگر ورود بعضی روایات مشعره بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن
الذهب والفضة و پوشیده نیست ضعف وجهین چه اول مجرد استبعادست

و دوم اشاره باختلاف استعداد ذات و نفس ناطقه اگرچه مجرد است و قایم
نیست بماده بدن تا وحدت نوعیه بدن موجب وحدت نوعیه نفس باشد
لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه بدنست و صورت
نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد
و تکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد در ذات نتواند بود بلکه بامری
باشد از خارج ذات و امور خارج دو نوعست لازم و عارض و تکثر نوع واحد
بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم ذات باشد از و منفک نتواند
شد پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد مثلا که جدایی هر دو فرد از فردی دیگر بامری
باشد که لازم ذاتست چون ذات در فرد دیگر نیز بعینه باشد تعدد متحقق
نشود و اگر در فرد دیگر نباشد و حال آنکه ذات در فرد دیگر هست لازم از ذات
منفک شده باشد و این محالست پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب
لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس
ناطقه نتواند شد مگر بواسطه بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل
تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ
عارض نتواند شد پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد و چون تکثر از جهت

نیز متحقق است پس اگر لازمی که در یک فرد است در دیگری نیز

نفس ازم

بدن باشد وجود هر فرد از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی
فرد نیست مگر ماهیت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه یعنی معنی نوعی که
معروض عوارض مشخصه باشد وچون عوارض از جهت بدن باشد وجود فرد نیز
از جهت بدن وبسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش
از وجود بدن موجود نتواند شد واینست معنی حادث شدن نفس با حدوث
بدن وچون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر
باشد بر تقدم مأول باشد مثلا الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناکر منها اختلف ومثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام ودور نیست
که مراد از حدیث اول تمثیل تناسب وتنافر ارواح باشد که مبنی است بر قرب وبعد
امزجه ابدان ومراد از حدیث دویم تقدم مراد واجبی باشد که مآل حال نفوس ناطقه
بعد از استکمال اتصال بآن ارواح است وآن عقول مجرده ونفوس فلکیه است
واز این قبیل است حدیث اول ما خلق الله عقلی او نوری چه اشاره است بعقل اول
که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدس نبوی بحسب مآل یکیست وهمچنین است احادیثی
که در باب تقدم ارواح انبیا واوصیای انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دوم از مقالهٔ اولی در بیان بطلان تناسخ یعنی نقل

نفس ناطقه از بدن بعد از موت ببدن دیگر انسانی واین را نسخ گویند یا ببدن
حیوان دیگر غیر ناطق وآنرا مسخ گویند ویا بجسم نباتی واین را فسخ گویند ویا بجسم معدنی
واین را رسخ گویند ودلیل بر امتناع نقل مطلق آنست که دانستی که نفس صورت
نوعیه بدنست وتشخص شخص بتشخص صورت نوعیه وی چه ماده بر سبیل ابهام در قوام
شخص معتبر است لهذا تبدلات وتحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل
شخص نیست وشخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سال خورده است خواه در انسان
وخواه در سایر حیوانات وخواه در نباتات وفرقی نیست درین معنی میان
تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان ومیان مادیت صورت نوعیه چنانکه
در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگر چه قایم بماده است اما جوهر است نه
عرض واگر عرض میبود تبدل موضوع لا محالة موجب تبدل وی میشد اما تبدل
ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام که صورت نوعیه
شخصیه باقیست شخص برقرار است هر چند ماده متبدل شود وچون این مقدمه
دانسته شد گوییم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیه زید است منتقل شود ببدن
عمرو یا ببدن حیوان دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید باشد
وبطلان این از اجلای بدیهیات است و لیکن دیگر دانستی که شخص نفس مستفاد از بدنست

ومعنیش اینست که استعداد خاصی که مر بدن زید را شد در وقت فیضان روح
خاص باشد موجب اینست که از مبدا فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است
فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی ازین نیست که بدن عمرو
مستعد خصوص این نفس زید بوده باین معنی که اگر نفس زید خاص و مهیا نمی بود نفسی
که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید میبود و یا نه پس اگر مستعد خصوص
نفس زید بوده لازم اید اتحاد بدنین چه خصوصیت مستفاد از شیء لا محاله غیر
خصوصیت مستفاد از غیر آن شیء باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلانست
وایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحد ببدنین در حالت واحده چه لا محاله جایز
بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان
این نیز بدیهیست واگر مستعد خصوص نفس زید نبوده لازم آید که تعلق نفس زید
بوی تخصیص بلا مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش ازین کتاب نیز
بیاید انشاء الله تعالی وحده العزیز اگر گویند حاجت بدن عمرو بنفس ما و وجود نفس
مفارقت کرده از بدن زید کافیست در تخصیص جواب گوییم جایز است مستعد شدن
بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقه متعدد باشد و یا هیچ نفس مفارقت
کرده مهیا نباشد دلیل دیگر بعد ازین انشاء الله العزیز ذکر خواهیم کرد که ممکن تا واجب

نشود موجود نتواند شد خواه فاعل موجب و خواه مختار و وجوب وجود نفس ناطقه
باستعداد بدن تمام شود پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود
آن نفس واجب شود تا وجود آن نفس اگر نفسی دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز
تعلق ببدن مذکور تواند کرد لازم آید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری
البطلانست چه هر شخصی بالضروره نداند خود را مگر صاحب یک نفس و نتواند بود
که نفسی که بدن مستعد او شده همین نفس مفارقت کرده باشد و الا لازم آید
جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق نفس واحده است
ببدنین در حالت واحده چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد
وجود خصوص نفسی برای وی و همچنین تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق
نیز امریست ممکن که تا واجب نشود موجود نتواند شد و بر شق اول این دلیل اعتراض
نتوان کرد که شاید که وجوب وجود نفسی برای بدن شرط باشد بیافت نشدن نفس
مفارق چنانکه مشروطست باستعداد بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین ببدن
واحد چرا که مراد نفس که بدن مستعد او باشد خصوصیت اعتبار کرده ایم و استعداد
خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارق نتواند بود چرا که اگر نفس مستعد لها همین نفس
مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش باشد و اگر غیر او بود نفس مفارقه

مانع وجود او نتواند بود بالضروره و وجود معلول مشروط بعدم چیزی که مانع
از وجود معلول نیست نتواند بود و این دلایل ثلثه براهین قطعیه است بر بطلان
نقل مطلقا و بر بطلان تناسخ دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان شود
بسیار است و ما از انجمله سه دلیل ذکر کنیم دلیل اول شک نیست که بدن آلت نفس
ناطقه است که باین آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در کمال
ضعف و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده
و مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت
تامه و آن مرتبه عقل هیولانیست که بالقوه محض است و از وی نیاید مگر کاری که از طبیعت
نیز آید و نفس مفارق شده از بدن لامحاله بالفعل شده و بکار در آمده و استعمال
الات کرده و قوی شده پس نتواند بود که تعلق گیرد ببدن جنین و این دلیل اگرچه بحسب
ظاهر اقناعیست بنابرانکه مبتنی است بر مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا
کرده شود ظاهر گردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است دلیل دوم شک
نیست که نفس ناطقه ادراک معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند
نه بالت و معقولات در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه
بتمرین و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گرده بحیثیتی

که بفقدان

که بفقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل
شده بودی ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در
حین تعلق بدان بدن سابق الحال در وقت تعلق باین بدن کرده و هستیم بیاد
ما افتادی و بکار ما آمدی و اگر همیشه و همه کس را نبودی احیانا و بعضی از مردم
را بودی و حال انکه بالضروره هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوه قریبست
بدلیل اول دلیل سوم اگر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن
دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال
انکه نه چنین است چه بسیار افتد که وبای عامی حادث گردد و قتل عامی واقع شود
بدنهای بسیار هلاک گردد که مثل آنها در قرنهای بسیار حادث نشود و این بحسب عدد
دلیل بقوت دلیلین سابق نیست **فصل ششم از باب دوم از مقاله اولی** در
اشاره بنفوس فلکیه و مجردات عقلیه چون بحس و رصد معلوم شده که افلاک
متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره از طبیعت عدیم الشعور صادر نتواند
شد چه حرکت مستدیره طلب وضعیست و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب
نسبت بشیء واحد از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هرچه را طالب باشد
همیشه باشد و هرچه را کاره باشد همیشه کاره باشد بخلاف نفس که ذی شعور

واراده است پس نتواند بود که شیء واحد مراد و مطلوب وی باشد بوجهی و مهروب
عنه او نباشد بوجهی دیگر و یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات
افلاک ارادی باشد نه طبیعی و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی
تابع شهوت و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت
میل جلب ملایم جسمانیست و غضب میل دفع منافی جسمانی و چون در فلک تضاد
وانفعال تجددی و منتفی و تحلل و فساد و زاد ران راه نیست پس ملایمت و منافرت
جسمانی نرود چه این هر دو نوع تاثیر و تاثر جسمانیست فرع ضدیت وانفعال
تجددی پس اراده فلک عقلی باشد و اراده عقلی تابع تصور کلی است که کار مجرد است
نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده چون نفس ناطقه انسانی و چون تجرد نفوس
فلکیه ثابت شد مستلزم شوند ذات مجرده عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مثل
مستدعی مراد عقلیست و اراده عقلی خالی از شهوت و غضب متعلق نشود مگر بخیر
بالذات و خیر بالذات آن بود که در وعدم و فقد نبود چه مناط شریت عدم است و چون
در وعدم نبود حاجت و فساد نبود پس نا بد مجرد باشد چه در ذات مادی حاجت
بماده و وضع و موضوع باشد و مجرد نفسی نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده
پس مراد فلک در حرکت امری بود مجرد از ماده ذاتا و فعلا اما ذات مجرده مقصود بحرکت

نتواند بود و همچنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید
که فایض شود از ذات مجرد و چون فیضان موقوف باشد بمناسبت پس حرکت
سبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک تواند بود در حرکت
بذات مجرد چه حرکت فلک واسطه رسیدن نفعست از مبدا بکاینات چه امور
کاینات مستنداست باوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود
بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان
کمالات را و میتواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد
عقلی باید خیر و کمال بود بجهت مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست
اما سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد پس چون مقصود افلاک در حرکات تشبیه
بمبدا مجرد بود و حرکات مختلف باید که متشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده
متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل و واجب الوجود
متعدد نتواند بود بنا بر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشد بعدد
افلاک کلیه تسعه چه واجب الوجود متشبه به بحرکت نتواند بود چه حرکت
سبب مشابهت در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود مبدا فیض است
نه واسطه فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستند

عقلی دیگر هست چه نفس ناطقه بحسب فطرة بالقوة محض است ولا بد است
از عقلی که اخراج وی کند از قوه بفعل و از این جهت وی را عقل فعال گویند یعنی
بالفعل کننده نفوس ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول
سلسله طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقول که بازای افلاک مرکبه اند
عقولی متعدده باشند و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقولی
اند که در مرتبه عقل عاشر واقعند بازای انواع کاینات و آنها را ارباب انواع
و ارباب طلسمات نیز گویند و عقل فعال خزانه معقولات نفس ناطقه انسانی باشد
بدلیل ذهول چه نفس گاهی ذاهل شود از معقولات خود و وقتی دیگر باز یاد آورد
بی آنکه محتاج بکسب جدید بود و حال آنکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شود
نه در قوة از قوای نفس مانند صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقولات
در ذات نفس مرتسم بودی ذهول و غفلت از آن ممکن نبودی پس در آن وقت
آن صور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعال باشد چه آن صور معدوم نتواند
شد و اگر نفس را ربطی بعقل فعال بهم نرسیده بودی که هر گاه خواهد رجوع باو
تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه خود کند هر آینه در وقت یاد آوردن آن صور
معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن عقل فعال برای نفس

همین

همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنا برین در وقت نسیان نفس مر آن صورت
را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید شود آن صور همان در عقل فعال مرتسم باشد
لیکن ربط مذکور نمانده باشد و معنی خزانگی برطرف شده پس آن صور در آن
حالت در خزانه نفس هم نباشد چنانکه در نفس هم نیست لهذا محتاج بکسب
جدید باشد و تسمیه این ذوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات فلکی بنفوس
اصطلاح حکمتست و بلسان شرع ملائکه مقربین عبارت از ایشان باشد و اخبا
اگر در احادیث لفظ عقل وارد شود مراد عقول مجرده است و افلاک را قوی دیگر
هست که ادراک اوضاع جزئیه بآن کنند و بجای خیال ما باشد و آنها را نفوس
منطبعه گویند و جمیع جزئیات که درین عالم موجود شوند در نفوس منطبعه فلک مرتسم
باشند **فصل نهم از باب دویم از مقاله اولی** در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت
از بدن و بیان لذت و الم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیتین
چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قایم نیست بماده بدن
پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نبود و خود بخود نیز قابل طریان
عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از جهت ضد و منافی تواند بود و مجردات
را ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص در ابعاد خصوصا عالم کون

وفساد است و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بتقریب تعلق به بدن است
و کونه بالذات از جملهٔ مجردات است و واقع در عالم مجردات و هرگاه فساد بدن موجب
فساد وی نشود از هیچ راه دیگر فساد باو راه نتواند یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات
قابل هیچ گونه عدم نیستند مگر عدم ذاتی و این که در قرآن مجید وارد شده که کل شیء
هالک الا وجهه پیش محققین محمول بر عدم ذاتی است چنانکه از ابو یزید نقل شده
که در وقت شنیدن حدیث کان الله و لم یکن معه شیء از روی تاکید در تصدیق
گفت الآن کما کان و میتواند بود که آیهٔ کریمه محمول بر ظاهر نیز باشد باعتبار مستقبل
در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی در ازل که حدوث
عالم بآن متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا در قیامت کبری در لحظه از لحظات
دهریه نه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود وجود اشیا در آن لحظه باطل و مختفی گردد
بسبب ظهور در استیلای وجود حقیقی واجبی بمقدمه تقریب مذکور شد اکنون
بر سر مطلب دویم و گوییم چون نفس مفارقت کند از بدن لا محاله قایم باشد بذات
خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل چنانکه مفارق شده از بدن و ازین عالم
مجرد باشد از آثار و احکام بحیثیتی که در وی اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ یافته
باشد و بازاء آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقیه و اخلاق و ملکات

حسنه است

حسنه است راسخ گشته بالکلیه منخرط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه
و ملتذ بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانی نیست اعنی ادراک ملایمات
روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه مجرده است چه غذای هر چیز آنست که قوه
او بآن افزاید و قوت شیء بملایم وی فزاید و لذت دانستی که نیست مگر ادراک
ملایم و ملایم نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیه است و مشاهدهٔ ذوات مجرده
که در حسن و بها هیچ چیز باو نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند اعنی ادراک ملایمات
جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود
بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرارش موهم و ممل باشد و بر تقدیری که لذت
باشد شک نیست که محفوف و آمیخته است بمکاره و آلام غیر محصور و لذت صرف
محض خالی از کدورات در نشئهٔ دنیا و عالم اسفل مخلوق نگشته چنانکه حضرت
امام زین العابدین علیه السلام فرموده که چرا از جماعتی که لاف عقل زنند و حسرت
بر غیر موجود خورند و در طلب چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند
که یا ابن رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند فرمود که
آن چیز راحت است در دنیا چه راحت در آخرت مخلوق شده و مردم در دنیا میجویند
و این طلب امریست محال پس چون نفس ناطقه مجرد شود و بآن لذت که بیان کردیم

رسد هر آینه در آن لذت جاوید بماند و آن لذتی نیست و مرادی که هیچ لذتی و
مرادی بآن نرسد و اینست حقیقت سعادتی که موعود است برای مؤمنین و
جنت حقیقی که معد و مهیاست برای متقین و وجود جنت جسمانی نیز متحقق است
اما سعادت این طبقه یعنی کاملین در علم و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه آن سعادت
متوسطین از اهل ایمانست و اگر العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل
نکرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات حقه در وی حاصل نشده و از ادای
طاعات و فعل خیرات و ملکات فاضله و اخلاق ستوده در وی رسوخ نیافته و بازاء اینها
اراء باطله و اعتقادات فاسده در وی مرتسم شده و میل بشهوات و نیل امانی و آرزوها
ملکه گشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه و بد اخلاق و عادت کرده و مع
جمیع ذلک شعوری نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب علیه کرده بود و چون
بخود افتد و هیچ ملایم جوهر خود با خود نه بیند و همه منافی بیند و دست از
همه آنها که ملایم و لذیذ پنداشته کوتاه گشته و طریق وصول و نیل بشهوات
حسیه و هوسات و لذات بهیمیه و وهمیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت
بآن و خار خار آن در نفس بیشنهاد و افزوده و هر دریچه از آن هیجان گرای شده
سر در جان بیچاره نهاده هر آینه و براو دریچه الم نامتناهی رو نماید و عذابی و گیرد که

نسبت

نسبت آن الم و آن عذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ
باشد باین آتشها و در آن وقت بداند که حقیقت آنچه در حدیث آمده که خدای تعالی
آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود
بآن منتفع توانند شد و اینست شقاوت حقیقی و حقیقت نار که مأوای کفار و فجار
و مثوی المتکبرین و الاشرار است ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه
بفضله و کرمه و این که بیان کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنوی است
که وصول بآن و دخول در آن بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود و اما اللذات
الجسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور خواهد
رسید این بود بیان حال کاملین در علم و عمل و بالیقین در خسران علم و عمل یعنی نفوس که
با عدم علم و عمل صالح متصف باضداد آن یعنی جهل مرکب و شرارت باشند و از اینجا
توان دانست حال متوسطین در علم و عمل نیز اما حال کاملین در علم مفرطین در عمل آنست
که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه متألم و نادم تا الم
ندامت بغایت و نور علم ایشان مکدر بظلمت اعمال سیئه تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم
حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند زنگ سیئات اعمال از آینه جوهر
ایشان زدوده شود و رحمت الهی دریابد ما آل حال و عاقبت احوال ایشان کند و

منسلك در زمره طبقه اولى كردد واما حال كاملين در عمل مفرطين در علم
كه از اهل شعور وذكا باشند ودر تحصيل علوم حقيقيه ومعارف يقينيه
تقصير كرده وبتقليد محض اكتفا نموده آن عمل كه كرده باشند چندانى بكار ايشان
نيايد همين قدر باشد كه از زمره اعمال المعذب نباشند اما از تقصير در علم هميشه
در تالم وندامت عظيم كه عذاب روحانى عبارت از آنست كرفتار باشند وتواند
بود كه اكر تقليد محققين كرده باشند نه مبطلين از عذاب جسمانى ودوزخ ظاهرى
ناجى شوند واكر مقلد مبطلين باشند از اين نيز نجات نخواهند داشت واما حال
كاملين در عمل وقاصرين در علم كه ايشان را شعورى وذكايى نبود كه بان تحصيل
علوم حقيقيه توانند نمود وبتخصيص كه تقليد محققين كرده باشند ايشان را
عذابى وتالمى اصلا نبود چه از طريق آن عمل كه بالفرض مستحق عذاب نباشند واز
عدم علم نيز تالمى نباشد چه ادراك مرتبه كمال علمى وشعور بان ايشان را حاصل نشده
كه از فقدان آن المى حاصل شود واكثر اهل جنت جسمانى اين طبقه باشند وايشانند
مراد از بله در حديث اكثر اهل الجنة البله واما نفوس ساذجه محضه وعقول هيولانيه
كه خالى باشند از معقولات وصور كليه تحصيلا وتقليدا چون نفوس اطفال بعضى
رفته اند بهلاك وفناء اين نفوس بعد از فساد بدن بسبب آنكه قوام وفعليت

نفس بصور عقليه است چون اين نفس بالقوة محض است وخالى از جميع صور پس
او را قوامى وفعليتى نباشد كه تواند باقى بودن واين مذهب را شيخ ابوعلى سينا و
غير او از محققان ضعيف دانسته اند وشيخ فرموده كه علوم ضروريه واحكام
بديهيه كه هيچ نفس از وى خالى نيست در فعليت نفس ناطقه كافيست پس باقى تواند
بود واين سخن صحيح است اما اينكه نفس طفل در هر سن كه باشد پيش از سن ترعرع و
تميز البته علوم بديهيه در او حاصل بالفعل باشد جاى نظر وتامل است وميتوان
كفت كه علوم ضروريه چون فطريست بالفعل بودن آن حال اعنى در وقت تعلق
منافات بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل بودن آنها يعنى ملتفت
اليه ومشعور به بودن لازم ندارد بودن را بلكه ميتواند بوده باشد ومشعور
نباشد بسبب آنكه اشتغال بامور بدن كه هنوز در كمال ضعف است حجاب شود و
مانع كردد از مشاهده بودن علوم ضروريه كه بالفعل موجود باشند اين بود بيان
توجيه كلام شيخ ومن ميكويم كه نفس ناطقه همين كه موجود وحادث شد حاصل
شود او را علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات خود عين ذات خود است وباين
علم او را قوامى وتقررى ثابت شود كه بقاى او ممكن باشد وبرين تقدير همين كه نفس
فايض شد اكر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقى خواهد بود وباين توجيه

وصونوج یابد حدیث انی اباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط و باینجا ختم کنیم مقالهٔ
اولی را اگر در علم خودشناسی بود بفضل الله وتوفیقه **مقالهٔ دویم** در علم خدا
شناسی و مقصود ازین مقاله در سه باب مبین شود **باب اول** در اثبات
واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید و یگانگی او سبحانه و در و چند فصل است

فصل اول از باب اول از مقالهٔ دوم در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم
و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه
معنی وجود و عدم بعربی هستی و نیستی است بفارسی و معنی موجود و معدوم
بعربی هست و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معنی است بدیهی التصور و
جلی ترین بدیهیات و تصورش مقدم بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست
چه او را بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور آن چیز خواهد بود و مراد از
مودن
عدم معنی است مقابل معنی وجود و ما ازبرای تنبیه و آگاه نمودن و التفات فر
نفس سامع بسوی آن معنی گوییم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم چیست
ملاحظه کن و ببین که هرگاه گویی زید مثلا در خانه هست و یا در خانه نیست از لفظ
هست و نیست چه مراد تست و ظاهر است که نیست مراد تو مگر بودن زید
یا نبودن زید در خانه و زیاده از بودن و نبودن چیزی دیگر البته مراد نیست پس

هرگاه کسی گوید انسان مثلا موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و
عدم نخواهد مگر همان بودن و نبودن غایتش در اول ظرف بودن و نبودن که خانه
باشد مذکور است و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است مذکور نیست
و معنی ظرف خارج ذهن بودن است که قایل این قول انسان را که تصور کند لا محاله در
تصور و اندیشه او که ذهن عبارت از آنست بوده باشد و مرادش از موجود است
است که انسان که در تصور من هست در جای دیگر خارج از تصور من بلکه خارج از همه
تصورها نیز هست و در مثال عنقا مرادش از معدوم است آنست که عنقایی که در
تصور من هست در خارج تصور من و همه تصورها نیست و ازین بیان که کردیم
روشن شد که وجود در همه موجودات بیک معنی است و همچنین معنی عدم در همه
معدومات چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود و معدوم
که گذاشته شود حکم او همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک
لفظی و باز روشن شد که وجود منقسم است بوجود ذهنی و خارجی و وجود ذهنی
و وجود در هر دو قسم نیست مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی بودن است و ذهنی
بودن و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود که معنی وجود
معنی نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سایر کیفیات چه

هرگاه گوییم زید مثلاً موجود است در خارج ظاهر است که در خارج صفتی نیست
قایم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هرگاه گوییم جسم ابیض است
در خارج صفتی هست قایم بجسم که او را بیاض گویند بلکه معنی وجود در زید موجود
معنی است که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج چون معنی فوقیت که در
ذهن در آید از ملاحظه سما مثلاً نسبت بارض بی آنکه صفتی قایم باشد در خارج
بسما که او را فوقیت گویند و این قسم معانی را معانی اعتباریه گویند چون فوقیت
و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که
بمحض اعتبار ذهن باشد و بس بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد آن معنی را مثلاً
معنی فوقیت از سما در ذهن در آید از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این نیست
مگر بسبب این که سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت
در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی
فوقیت در ذهن در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن
معنی تحتیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را
که از ملاحظه وی معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند
پس معنی وجود اگرچه اعتباری است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظه

عنقا این معنی در ذهن در آمدی بلکه اعتباریست که منشأ او در خارج
و آن حیثیتی است که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست و آن صادر شد حیثیت ٢
از علت چه انسان را علتی و سببی است که صادر شده از ان علت و سبب ماهیة
انسان و عنقا را نیست سببی که علت صدور وی باشد و صادر شدن انسان
از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما هرگاه انسان صادر شده
از علت را تصور کنیم در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین بودن
انسان در خارج وجود وی باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن
انسان در خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری
ذهنی باشد که منشأ او در خارج و آن حیثیت صدور انسانست از علت و این
نوع اعتباری را که منشأ داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامر گویند و هر
اعتباری را که منشأ در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلاً در
خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند
و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود
لغیره و عدم لغیره و مثال فی نفسها الانسان موجود و العنقا معدوم و مثال الغیره
الانسان موجود کاتباً و المعدوم کاتباً و وجود فی نفسه صفت شیء است باعتبا

نفس خود وهمچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شی است باعتبار شی
دیگر و راجعست بوجود این شی دیگر برای شی اول وهمچنین عدم لغیره مثلاً معنی
الانسان موجود کاتباً وجود کتابتست برای انسان ومعنی الانسان معدوم
کاتباً عدم وسلب کتابتست از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شی ثانی
برای شی اول یا از شی اول وجود لغیره وعدم لغیره گویند وباین اعتبار که سبب محمول
شدن شی ثانیست بر شی اول وجود رابطی وعدم رابطی گویند پس هر قضیه که
موجود ومعدوم در و محمول باشد وشی موضوع مثال وجود فی نفسه وعدم
فی نفسه است مثل زید موجود وخالد معدوم وهر قضیه که محمول در و شی باشد
غیر موجود ومحمول مثال رابطی و لغیره باشد خواه لفظ وجود وعدم در ان قضیه ‏ وجود و عدم
موجود باشد چون الانسان موجود کاتباً والانسان معدوم کاتباً چنانکه گذشت
چه لفظ موجود ومعدوم درین دو مثال اگرچه محمول مینماید اما محمول نیست بلکه
حکم او حکم کان ولیس بود در مثل زید کان کاتباً وزید لیس بکاتب وخواه نه
چون الانسان کاتب والانسان لیس بکاتب چه مفهومش وجود کتابتست
برای انسان وعدم کتابتست از انسان واز انچه گفتیم معلوم شد که وجود وعدم
همیشه حال و وصف اشیااند وشی باشیان متصف شود ومنقسم گردد بموجود

ومعدوم

ومعدوم وجود از ان حیثیت که حال شی اند قابل نیستند که موصوف شوند ومنقسم
گردند بموجود ومعدوم چه ایشان ازین حیثیت حال شی اند نه شی وشی باید تا
موصوف شود بموجود ومعدوم اما ازین حیثیت که در ذهن در آید وذهن ایشانرا
ملاحظه کند با قطع نظر از انکه حال شی اند واعتبار کند ایشانرا شی تواند بود که
متصف شوند بموجود ومعدوم وشیء باشند اما شی بحسب ذهن نه بحسب خارج
این بود بیان احوال وجود وعدم واما ماهیت عبارتست از چیزی که از شان
باشد اتصاف بوجود وعدم پس شی که وجود وعدم حال و وصف او تواند شد
ماهیت باشد پس ماهیت و وجود ازین حیثیت که وجود است وهمچنین عدم ازین
حیثیت که عدم است مقابل هم باشند ومحمول نتوانند شد بر هم بحمل مواطاة یعنی
شی واحد باعتبار واحد نتواند بود که هم ماهیت باشد وهم وجود اگرچه تواند بود
که ماهیت باشد وموجود ویا موجود باشد وذو ماهیت ولفظ ماهیت را اشتقاق
کرده اند از ما به الشی هو هو یعنی آنچه شی بآن شی است وهر شی ماهیت باشد اما
نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلق اعم از بالذات وبالعرض مثلاً معنی انسان
ماهیت باشد نظر بزید وعمرو که افراد بالذات انسانند نه نظر بهذا الضاحک و
هذا الکاتب اگرچه بعینه زید وعمرو باشند چه هذا الضاحک وهذا الکاتب اشارت

بزید وعمرو نه از ان حیثیت که افراد انسانند بلکه از ان حیثیت که افراد ضاحک
وکاتب اند وچون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی ازین حیثیت که موجودست
در خارج حقیقت گویند پس حقیقت ماهیت موجود در خارجست وماهیت
حقیقت لابشرط وجود در خارج واما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار
انکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی اعم از انکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه
پس ضاحک مثلا نظر بزید وعمرو مفهوم باشد اما نظر بانسان ماهیت نتواند
بود وباین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت اگرچه بحسب ذات متساوی باشند
وچون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت با قطع نظر از امور خارجه وانگاه قیاس کنی
اورا با وجود وعدم خالی نتواند بود ازین که وجود ضروری باشد اورا یا نه بر تقدیری که
وجود ضروری نباشد خالی ازین نبود که عدم ضروری بود ویا نه پس اقسام منحصر باشد
چه احتمال ضروری بودن وجود وعدم هردو باهم بدیهی البطلانست چه وجود
وعدم باهم متقابل باشند پس اجتماعشان محال باشد بالضروره اما نتواند بود که
هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم مطلقا نیست پس ارتفاع
متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود وقسم دویم را
ممتنع الوجود خوانند چه ضرورة عدم لازم دارد امتناع وجود را وقسم سیم را ممکن

الوجود

الوجود گویند چه هرگاه هیچکدام ضروری نباشند ماهیت را وشک
نیست که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام هست پس هر کدام ممکن باشند
مر ماهیت را پس روشن شد که چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب
ضرورة وجود وعدم معتبر است نیز جواز هر یک از وجود وعدم پس واجب
الوجود مفهومیست که وجود ضروری باشد مر اورا در حد ذات خود با
قطع نظر از غیر لامحاله عدم ممتنع خواهد بود مر اورا وممتنع الوجود مفهومیست
که روا نباشد وجود مر اورا بر هیچ تقدیری از تقادیر ممکنه ولامحاله عدم ضروری
خواهد بود مر اورا وممکن الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچکدام
از وجود وعدم مر اورا نظر بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما مر اورا
نظر بغیر گوده ضرورت دایمی ولامحاله هر کدام جایز خواهد بود مر اورا
فصل دویم از باب اول از مقاله دویم در ذکر خواص واجب الوجود بدانکه
هر یک از وجوب وامکان را خاصیتهاست که با آن دیگری نیست اما خواص و
اول آنست که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نمیتواند بود که واجب
الوجود مرکب باشد چه وجود هر مرکب موقوف باشد بوجود اجزا خواه اجزای
خارجی باشد چون بیت وسریر ومرکبات عنصریه وامثال ذلک وخواه ذهنی

چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزاء خارجیه توقف ظاهر است واما اجزا
ذهنیه اگرچه اجزاء ذهنی آنست که ماهیت که در ذهن در آید عقل او را تحلیل
کند باجزایی که هیچ کدام در خارج موجود بوجود جداگانه نباشند بلکه وجود
جداگانه هر یك باعتبار عقل باشد پس وجود اجزاء ذهنی باشد و وجود مرکب
نیز از ین حیثیت که مرکب است ذهنی بود و تقسیم مفهوم باقسام ثلثه باعتبار
وجود خارجیست نه ذهنی اما شك نیست که وجود اجزاء ذهنی نفس الامریست
نه ذهنی اختراعیست و وجود نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود خارجی
پس اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هر آینه موقوف باشد
وجود او در نفس الامر بوجود اجزا در نفس الامر وچون وجود مرکب موقوف
باشد بوجود اجزاء عقلیه پس محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات
خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود آنست که در حد ذات خود
موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود خاصیت دیگر آنکه چیزی
مرکب از واجب الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنابر آنکه اجزاء خارجیه
منحصر است در مادی و صوری و واجب الوجود جزء مادی نتواند بود چه
جزء مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در

واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر آینه ممکن الحصول بود برای
وی والا بالقوه وی نباشد پس در واجب الوجود قوة و استعداد امر باشد
و حال آنکه بالفعل موجود است و هر چه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل
هر آینه مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت شده که واجب الوجود مرکب نیست
و ایضا اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری
دیگر ورای ذات واجب نباشد و حال آنکه ذاتا موجود است بالفعل پس
آن جهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه
بباید و اگر موقوف بامری دیگر باشد هر آینه احتیاج واجب بغیر لازم آید و از آنچه
ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و
این نیز خاصیت دیگر باشد که واجب را جزء صوری نیز نتواند بود چه صورت
محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است
و اما ترکیب ذهنی بنابر آنکه اجزاء عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود
نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیت دیگر آنکه وجود واجب
الوجود عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر آینه معلول ذات او باشد
نه معلول غیر و الا احتیاج واجب الوجود لازم آید بغیر و چون معلول ذات باشد

پس ذات مقدم باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول
محققست پس لازم آید تقدم وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود
متاخر باشد دور لازم آید و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در آن وجود و تسلسل
و معنی تسلسل و بیان بطلان او و بطلان دور هر دو عنقریب بیاید انشاء الله تعالی و معنی
وجود واجب عین ذات او بودن آنست که نفس ذات واجب بذاتها منشاء
انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امریست انتزاعی و لابد است او را
از منشا انتزاع پس هر ماهیتی که منشا انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند
وجودش زاید است بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشا انتزاع وجودش
نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در واجب و
الا اگر مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن قابل آن نیست که عین ماهیتی
باشد که موجود است در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود
با ماهیت باشد در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلقا زاید باشد بر
ماهیت خواه در ممکن و خواه در واجب و بنا بر این است که چنانکه وجود واجب
الوجود عین حقیقت اوست در خارج ماهیت واجب الوجود عین وجود است
در ذهن چه دانستی که حقیقت همان ماهیت بود با اعتبار وجود در خارج

پس هرگاه ماهیت در ذهن در آید نتواند بود که با وجود خارجی در آید و الا
والا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن تواند در آید
پس ماهیات اشیا منتزع باشد از حقایق اشیا و تفاوت ماهیات از عوارض
منتزعه نباشد مگر در اینکه ماهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض
بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج امری منشا
انتزاعش عین حقیقت واجبست پس نتواند انتزاع حقیقتش از وجودش بود
تا ماهیت حاصل شود و در ذهن در آید و لهذا ماهیت از واجب الوجود منتفی
شده نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید و بجای ماهیت
بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست چه همچنانکه
ماهیت در موجودات ممکنه از نفس حقیقت منتزع شود بدون اعتبار
امر خارج بخلاف عوارض و تمیز ماهیات از عوارض نیست مگر بهمین کذلك
مفهوم وجود از نفس حقیقت واجب وحدها منتزع شود بی ملاحظه امر
خارج پس ماهیت واجب یعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها عین مفهوم
وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود و هر آینه از حقیقت بذاتها منتزع
شود لازم آید که از امر واحد بسیط بنفسه بلا اعتبار حیثیت دیگر دو مفهوم

مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در عداد بدیهیات است پس ماهیت
واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشا انتزاع
وجودش عین حقیقت اوست در خارج و اینکه گویند کنه واجب تعالی
در ذهن در نمی آید بسبب اینست که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیت شیء
را گویند که غیر وجود باشد و تواند بود که مراد از کنه حقیقت اعنی ماهیت باعتبار
وجود باشد اما نفی تعقل کنه باین معنی مخصوص واجب نیست چه دانستی که
هیچ ماهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتواند شد در ذهن خاصیت دیگر
اینست که وجود واجبی قابل تکافؤ نیست و معنی تکافؤ تلازم در وجود خارجیست
چنانکه معنی دو متضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنی است و تلازم بودن دو شیء
با هم بحیثیتی که با انتفاء تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن
رابطه هر یک از دیگری منفک نتواند شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق
باشند و این معنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد آن را تکافؤ گویند و اگر در وجود
ذهنی که تعقل عبارت از آنست متحقق باشد تضایف خوانند پس تضایف بودن
شیئین است بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی که نتواند بود
که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت و تکافؤ بودن دو

شیء است با هم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی متحقق نشود مگر نظر
بدیگری پس بنا برین تکافؤ نتواند بود مگر در میان علت تامه و معلول وی
و یا میان دو معلول علت واحد چه علت تامه مستلزم بود مر معلول خود را
و بالعکس و احد المعلولین مستلزم بود مر علت را و علت مر آن معلول دیگر را
و بالعکس و علت تامه و معلول وی با هم در حد ذات اگرچه معیت و تلازم
ندارند بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم
و معیت دارند پس علت و معلول مطلقا با هم متکافی نیستند بلکه در وجود
خارجی با هم تکافؤ دارند و واجب الوجود را با ممکن الوجود تکافؤ نتواند بود
تکافؤ خارجی نه تکافؤ علی الاطلاق اما اینکه تکافؤ خارجی نتواند بود بسبب
آنست که ممکن الوجود معلول تواند شد و میان علت و معلول تکافؤ خارجی
باشد و اما اینکه علی الاطلاق نمی تواند بود بنا بر آنست که واجب لامحاله مقدم
باشد بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود
دیگر تکافؤ مطلقا نتواند بود و مراد ما از نفی تکافؤ در وجود واجبی همین است
دلیلش آنست که واجب الوجود چون معلول نمی تواند بود پس هر چند
در جمیع مراتب وجود نفس الامر که احد الواجبین متحقق است واجب دیگر نیز

بالعرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تأخر اما در تکافؤ همین قدر کافی نیست
بلکه لابد است از اینکه هر یک نظر با آن دیگر متحقق باشند چنانکه از تکافوی خاد
میان علت و معلول چه علت از آن حیثیت که علت است واجب التحقق است چنانکه
معلول نظر بعلت واجب التحقق است و همچنین از واجبین نظر بدیگری نیز واجب
التحقق نتواند بود چه هر کدام نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اگر نظر بدیگری
نیز واجب التحقق باشند لازم آید که وجوب تحقق که امر واحد است مستند بدو
علت تامه باشد در حالت واحده و این بدیهی البطلان است و از وجوب تحقق علتی
که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نمی آید چه وجوب تحقق واجب
من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد بعلتین لازم شود بلکه
من حیث العلیة است و وجوب تحقق علیه نیست مگر نظر بمعلول خاصیت دیگر
آنست که وجوب وجود اگرچه در ذهن مفهومیست کلی اما در خارج متحقق
نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعدده
پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت وجوب
پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست کلی نه ماهیت جنسی تواند بود و
نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم کلی خالی از این اقسام ثلثه نتواند

بود

بود و منافاتی نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم کلی باعتبار افراد مطلقست
اعم از اینکه موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن پس قسم
کلی را اگر افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب الوجود
کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی نمیتواند
بود آنست که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس لامحاله جزء ذات
باشد نه تمام ذات پس لابد باشد او را از جزء دیگر که فصل وی باشد پس ترکیب
واجب الوجود لازم آید دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود امتناع
ترکیبست و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند بود یعنی
نمیتواند بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام
ماهیت هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض متشخصه
که عارض هر فرد شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد بمعروض
و احتیاج منافی وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج
باشد بعلت و علتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقق است بالفرض در ضمن
فرد دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود چه علتش در آن
فرد نیز متحققست پس مغایرت میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد

خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارجی
آن فرد متعین نباشد پس آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود
نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر ماهیت واجب الوجود متکثر الافراد
باشد بعوارض که معلول غیر ذات باشد لازم آید که در حد ذات خود موجود
نباشد و اگر موجود نباشد متعدد الافراد نباشد چه آنچه متعدد است
اعنی افراد از حیثیت که افراد است واجب نیست و آنچه واجبست اعنی ماهیت
من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود عرضی
نمیتواند آنست که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجبست
و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی در حد ذات موجود بودن پس
آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات باشد عرضی نتواند بود اما شبهه
مشهوره بشبهه ابن کمونه و انرا تقریر از آنست که کسی گوید معنی وجود
عین ذات بودن چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها منشا انتزاع وجود
باشد نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه مفهوم
وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنا برین تواند
بود که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف باشد با دیگری

مفهوم

و مفهوم وجوب و وجود عرضی لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یک
بنفس ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ ما به الاشتراک ذاتی میان هر دو
بوده نباشد تا لازم آید ترکیب هر کدام از جنس و فصل یا احتیاج هر کدام
در تشخص بامری خارج از ذات جواب آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود
اعنی منشا انتزاعش عین ذات واجبست در خارج دانستی نیز که ماهیت
واجب عین مفهوم وجود اوست در ذهن و مفهوم وجود معنی واحد
غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه
لازم آید که دو حقیقت مختلفه را ماهیت واحده غیر مختلفه باشد و این محالست
چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در
خارج بلکه حقیقت فی الحقیقه نیست مگر منشا انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم
وجوب و وجود که مانند مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع
شود از دو حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت
دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم از اجلای بدیهیاتست
خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود تشخصش عین ذات اوست و
بنا بر آنست که تشخص عبارتست از معنی است که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم

را جزئی و معین کرداند مثلاً مفهوم انسان مفهومیست کلّی که صادق میشود
بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق نمیتواند بود مگر بر
ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که معین و مخصوص شده
بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و این معنی اعنی امتناع صدق بر افراد
کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را مگر بسبب ضمّ خصوصیات بسیار از کمّ
معین و کیف معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در
ذات دیگر یافت نشود اگرچه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد
پس هرگاه عقل ملاحظه مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره
نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره و این مفهوم باین اعتبار کلّی باشد
و هرگاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند صدق
او را بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و شخص باشد و مانند این حالت
در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن و صادق
نیامدن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن
خصوصیات نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر نیز چه اگر چنین
بودی هر آینه ضم خصوصیات محتاج بعلتی بودی و آن علت نتواند بود

که غیر ذات واجب باشد والّا احتیاج واجب لازم شود بغیر و نتواند بود
که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد و موجود
تا معین و متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص
خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند بود و این محالست
چه اگر آن تشخص همین تشخص باشد تقدم شیء بر نفس خود لازم آید و اگر تشخص
دیگر باشد نقل کلام در آن تشخص کنیم و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب
بنفس ذات خود باشد و ازینجا معلوم شد که ذات واجب را ماهیت کلیه
نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد همچنانکه نتواند بود که او را ماهیتی
باشد که معروض وجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات
باشند و نباید دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض تشخص
چه ماهیت معروض وجود کلّی و جزئی شود بخلاف ماهیت معروض تشخص که نباشد
مگر کلّی مثلاً ماهیت انسان که معروض وجود انسانست ماهیتی است کلّی
و ماهیت شخصیه زید که معروض وجود زید است ماهیتی است جزئی امّا
ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت معروض تشخص زید نیست مگر ماهیت
واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز هست و معروض تشخص در

هر دو نیست مگر یکی و وجود زید نیز اگرچه بعینه وجود انسانست امّا
معروض وجود در هر دو بعینه یکی نیست چه وجود زید از ین حیثیت که وجود
زیدست معروضش مجموع ماهیت انسانست با تشخص و از ین حیثیت که وجود انسانست
معروضش ماهیت انسانست با قطع نظر از اعتبار تشخص **فصل سیم از باب اول**
از مقاله دویم در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان
آنکه ممکن الوجود تا واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود بالغیر
موجود یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود
را این خاصیتهاست که در غیر او یافت نشود از جمله آنکه ممکن در هر کدام از طرفی
وجود و عدم محتاج باشد بعلت چه وجود و عدم هر دو نظر بذات ممکن
مساوی باشد و چون مساوی باشد رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی چه
ترجح بلا مرجح بالضرورة و بالاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی و
ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی غیر ذات باشد و همینست مراد
از علت و ایضاً اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر آینه واجب
الوجود یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در حد ذات
خود با قطع نظر از موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش ذاتی غیر

باشد مستند بعلت دیگر نتواند بود و الّا لازم آید توارد علتین مستقلتین
بر معلول واحد در حالت واحده و بطلانش بدیهیست چنانکه گذشت و
در دو حالت نیز نتواند بود و الّا لازم آید انقلاب وجوب و امتناع بامکان و
انقلاب احد المفهومات الثلث بآن دیگر محالست چه اگر ذات با قطع
نظر از غیر در وجود یا عدم کافی نیست همینست که کافی خواهد بود چه کفایت
ذاتی بهیچ چیز بر طرف نشود بالضرورة و الّا عدم کفایت ذاتی بر طرف نتواند
شد پس نتواند بود که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات کافی شود
کل ذلک بالضرورة العقلیه و گاه باشد که ناقصی شبهه کند و گوید واجب
الوجود آنست که وجود در حد ذات خود برای او واجب باشد و ممتنع الوجود
آنکه وجود در حد ذات خود برای وی ممتنع بود و ممکن الوجود آنکه هیچیک
از وجود و عدم در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از ینکه وجود
مثلاً برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد
و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی چه تواند بود که وجود در حد ذات
ممکن اگرچه واجب نیست امّا اولی باشد و اولویت نظر بذات او پس تواند بود
که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی آنکه محتاج باشد بعلتی و جواب

شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب آنست که نظر
بذات او کرده باشیم با قطع نظر از جمیع اغیار وجود از و منتزع شود و در منتزع شدن
وجود از و محتاج نباشد بضم سببی و علتی یا جهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود
آنکه نظر بذات او کرده عدم از و منتزع شود و در منتزع شدن عدم محتاج
نباشد بضم سببی و علتی و ماهیتی یا جهتی و حیثیتی و ممکن الوجود آنکه نظر
بذات آن کرده نه وجود و نه عدم هیچیک از و منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما
محتاج باشد بضم غیری پس گوئیم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات او کرده
بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او و نظر بذات خود با قطع
نظر از اغیار منشا انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر از این نیست و چون
نظر بذات خود منشا انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه
معنی واجب الوجود غیر از این نیست پس آنچه صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود
نام کرده در حقیقت واجب الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام نیست
بلکه در حقیقت است چه حکمت و کلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم
شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور و معقول نیست بلکه آنچه او را اولویت
نام کند در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت

متصور باشد گوئیم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی
از ذات باشد و خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت تا وجود
صدور او از علت واجب نشود و چنان نگردد که نشاید که علت او را موجود
نکند هر آینه موجود نتواند شد و دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویت
موجود تواند بود خالی از آن نیست که با اولویت وجود عدمش جایز خواهد
بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد چه مراد
از وجوب وجود امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز
باشد پس جایز بودی که بجای آنکه وجود واقع شود عدم واقع شدی و با
وجود جواز وقوع عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند
ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت مفروضه در مرجح کافیست جواب گوئیم که چون
تردید جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت شده پس اولویت با ذات
ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که اولویت مرجح احد طرفی تردید واقع شود اگر مراد
از اولویت مرجحه همان اولویت ماخوذه با ذات ممکن باشد و اگر مراد اولویت
دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم آید و با
وجود عدم تناهی اولویات گوئیم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم

بنیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جانب العدم باشد پس
وقوع وجود و عدم وقوع ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید وقوع وجود
اولی باشد و همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه
تا ذات اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان ترجح بلا مرجح
لازم از وقوع مجرد اولویت ذاتی مسلم است اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح
لازم از وقوع مجرد اولویت غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله
بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته اند جواب آنست که گوییم بطلان مرجح مستلزم بطلان
ترجیحست چه ترجیح لازم ترجح است بسبب آنکه در ترجیح لا بد است از تعلق گرفتن
اختیار اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد
با حد طرفی ممکن و تعلق ترجحست نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد
وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهی است و وجود اختلاف مستلزم عدم
بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا هست بسبب جلا و خفا تصورات
اطراف و عدم تمیز تام میان شی و شبیه وی و میان مقارن و مقارن له
و میان بالذات و بالعرض و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه مجوزین ترجیح
بلا مرجح شده مثل طریقی هارب و رغیفی جایع و اختیار فاعل دانا بقبح فعل مر آن

فعل را و امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز نیکو نباشد مختل و مضمحل است و هر
عاقلی که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان مبادی افعال متعدد است از عقل
مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در آنکه اختیار هیچ فعل بدون
مرجح از وی ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد **فصل چهارم از باب اول** — تا موجب شبهه باشد
از مقاله دوم در بیان اقسام سابقیت و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارتست
از آن و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم
را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از آن معانی متعارف
اهل عرف عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر و بازای
وی اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیة و حکما تقدم بالذات نیز گویند
و آن تقدم علت تامه است بر معلول خود و آن بودن شی است بحیثیتی که هرگاه
شی دیگر که موخر بر او اطلاق میشود موجود شود البته باید که این شی موجود
باشد و عقل تجویز نکند که آن شی دیگر موجود شود و این شی موجود نباشد
اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبود که هرگاه این شی موجود شود البته آن
شی دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شی موجود باشد و آن شی
دیگر موجود نباشد اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج

هر دو باهم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند که
حرکت قلم بی حرکت یدی که قلم در و باشد نتواند بود و حرکت ید بی حرکت قلم تواند
تواند بود بمحض تجویز عقلی و نتواند بود که واقع باشد این که یدی که قلم در وست
حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج و واقع حرکتین معا موجود باشند
دویم تقدم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول خود و آن بودن شی
بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شی دیگر که موخر بر و اطلاق میشود موجود باشد مگر
انکه این شی موجود باشد وگاه واقع شود که این شی موجود باشد و شی دیگر
موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول همین باشد مانند تقدم واحد بر
اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد نکند و بسیار باشد
که واحد موجود باشد بدون اثنین وگاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات
گویند پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم
بالعلیه و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم بالعلیه سیوم تقدم بالزمان و
آن بودن شی است بحیثیتی که وجود او با وجود شی دیگر که موخر بر و اطلاق کرده
میشود جمع نتواند شد چون تقدم آدم بر نوح علی نبینا و علیهما السلام چهارم تقدم
بحسب مکان و انرا تقدم بالرتبه نیز گویند و آن چنانست که مکانی را اصل و متوجه

الیه و بالجمله مبدء و محدود قرار دهند و چیزی که مکانش نزدیکتر باشد بمکان
اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر که مکانش دورتر باشد از ان مکان اصل مثالش
تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که دورتر باشد از صدر مجلس
مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر باشد از دیگری چه منزل درین مثال
مکان اصل و متوجه الیه است وگاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان
نیز اطلاق کنند چه در ابتدا زمان یا آنی مفروض در زمان مبدء محدودی باشد
پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد بتقدم
بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق در وست بمنزله مبدء
محدود است و لفظ تقدم و سبق در عرف نخست در تقدم رتبی که شامل
بعدازان ۴۵ زمانی و مکانی است مستعمل بوده و نقل شده بسوی تقدم بالشرف بعد از ان
بسوی تقدم بالطبع و بعد از ان بسوی تقدم بالعلیه و درین پنج معنی که مذکور
شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست درین است که تقدم
منحصر است درین اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل بانحصار بخمس اند
و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست و انرا تقدم بالذات نام کنند و تقدم
اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم پارسال

برامثال ازین قبیل دانند وحکما این تقدم همان تقدم زمانی نیست چه حقیقت گویند
تقدم زمانی آنست که مقدم با مؤخر جمع نتواند شد ومناط عدم اجتماع در
وجود زمانست که امریست منقضی غیر قار الذات پس بالذات این تقدم در
اجزای زمان یافت شود وبواسطهٔ زمان در اشیایی که در زمان موجود
باشند وبباید دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترکند
در معنی واحد وآن معنی شامل بودن سابق ومسبوقست در امری که آن امر
ثابت باشد برای سابق پیش از انکه ثابت باشد برای مسبوق وثابت بوده
باشد برای مسبوق مگر بعد از ان که ثابت بوده باشد برای سابق وان امر ملاک
السبق وما فیه السبق نیز گویند پس ملاک سبق بالعلیه وجود است چه
وجود ثابت است برای علت پیش از انکه ثابت باشد برای معلول وثابت نیست
برای معلول مگر بعد از انکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت بالذات یعنی آنکه
فاصله وتراخی میان وجودین نباشد ودر سبق بالطبع نیز ملاک وجود است
اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت ذاتی
باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت وجود برای
اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنین نیست که همین واحد

موجود شود بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت
قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت بی فاصله چه همین که حرکت
ید موجود شد بلا فصل واجب شود وجود حرکت قلم وملاک در سبق زمانی باز
وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروطست بتراخی پس فرق میان
ملاک در سبق زمانی وملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی وعدم لزوم تراخیست
ومیان ملاک سبقین بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه وملاک
سبق مکانی نسبت بمبدا محدود است یعنی مکان اصل واین نسبت ثابت است وملاک سبق ۴
برای قریب بصدر بدون انکه ثابت باشد برای بعید از صدر مگر بعد از انکه وثابت نیست الا بود برای بعید از صدر ۴
ثابت شود برای قریب بصدر وملاک سبق بالشرف ثبوت شرافتست پس هر شی که
او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگری را نباشد ودیگری را حاصل نباشد مگر
بعد از انکه آن شی را حاصل باشد آن شیء سابق باشد بران دیگر وتعیین
ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکلست وبباید دانست
که تقدم بالعلیه وتقدم بالطبع وتقدم بالزمان گاه باشد امر عدمی را قیاس
بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم علت که علت عدم معلولست و
عدم مانع قیاس بوجود معلول وانعدام زید که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد

ومنافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک در این تقدمات ثلثه وجود است چه
عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در نفس
الامر و اعتبار عقل بود و اما عدمات مادیه و زمانیه را تحقق در خارج نیز
تواند بود و چون این معانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود است
بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد
و سبقش بر وجود سبق زمانی آن حدوث را حدوث زمانی گویند و مقابلش را
قدم زمانی و اگر عدم عدم ذاتی و سبقش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی و
مقابلش را قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث
زمانیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقش بر وجود در حوادث
ذاتیه خالی از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد ذات خود موجود
نیست نه از خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه هیچ
غیری در مرتبه ذات هیچ شیء نتواند بود هرچند غیر علت وجود شیء باشد و
مقدم بر وجودش چه وجود از جمله لواحق شیء باشد و همچنین هر غیر که نسبت
داده شود بوجهی از وجوه بذات شیء از جمله لواحق آن شیء باشد و لواحق
شیء متاخر است از شیء و لاحق است بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدم است

بر جمیع لواحق خود چه جمیع چه جمیع لواحق و اغیار در مرتبه ذات مسلوب
باشند لان الماهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلبی که مفهوم مستفاد از لیست
اگرچه از جمله اغیار است و متحقق در مرتبه ذات اما ملحوظ است بعنوان سلب
و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط
گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است
میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول تقاضای وجود
موضوع نکند بخلاف ثانی و تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم
یعنی تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است
بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است و لواحق نظر بذات فرع و فرع لا محاله
محتاج و موقوفست بر اصل پس هرگاه که علت وجود ممکن در مرتبه ذات ممکن
نتواند بود دانستی نیز که وجود ممکنست نتواند بود پس ممکن در مرتبه ذات خود
اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه وجود از غیر و در مرتبه ذات
اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه اگرچه
عدم معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبه ذات نیست پس
عدم علت در مرتبه ذات متحقق باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چون

عدم علت نیز از جملهٔ اعتبارات است و هر چیز که نسبت داده شود بذات از جملهٔ لواحق
متاخره از ذات پس ممکن در مرتبهٔ ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم
غیری که نمیتواند داشت عدم اثباتی است که او را عدم عدولی گویند چه عدمی
که از جملهٔ لواحق است عدم عدولی است نه عدم سلبی اعنی عدم بر سبیل سلب
بسیط که مفهوم لیس مطلقست چه عدم بمعنی سلب بسیط از جملهٔ لواحق شیٔ که
واجبست تاخرش از شیٔ نیست چنانکه اشاره بآن شد پس عدم عدولی در مرتبه
ذات متحقق باشد و اینست مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبهٔ ذات
متحققست هر آینه سابقست بر وجود ممکن که لاحق و متاخر است از ذات مرتبه ۲
ممکن چه ما مع المتقدم لا محاله متقدم بالطبع پس وجود ممکن لا محاله مسبوق
باشد بعدم ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور
چون بسیاری از مطالب از مختصات این کتابست و ما در کتاب کلمهٔ طیبه
بطریق دیگر بیان این مطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرتی و
اضطرابی عظیمست و کلام شیخ ابو علی سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمالست
و از بیانی که ما درین کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق آن کلام کسی که طالب آن باشد
تواند رسید و من الله الهدایة والعصمة فصل پنجم از باب اول از مقالهٔ دوم

در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب
تناهی علل و ابطال دور و تسلسل هر چه افاده کند وجود شیٔ را یا افاده
کند قوام شیٔ را آن مفید را علت گویند و آن شیٔ را معلول پس مفید وجود علت
وجود باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجود نار است که مفید
وجود حرارتست و آفتابست که مفید وجود ضوء نهار است و مانند آنها و مثال
علت قوام جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین ماده شیٔ باشد و صورت
شیٔ و علت مفیدهٔ وجود اگر خود افاده کند وجود شیٔ را او را فاعل و علت فاعلی
گویند و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افادهٔ وجود شیٔ او را غایت و علت غائی
گویند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افادهٔ وجود
باشد مثال علت فاعلی ذات نجار نظر بسریر و مثال علت غائی تصور کردن نجار
وصول نفعی را بوی چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت ماهیت
اگر ماهیت با آن هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد او را علت مادی و
علت قابلی نیز گویند چون پارهٔ چوب نظر بسریر و اگر ماهیت بآن بالفعل
و تمام باشد او را علت صوری خوانند چون هیأت سریر که قایمست بپارهای
چوب موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افادهٔ وجود یا قابل

در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند وگاه
باشد که آلت نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا بمعدوم شدن امری که
مانع بوده باشد از افاده وجود یا قبول وجود و آنرا رفع مانع گویند مانند زوال
ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر وگاه باشد که محتاج شود بموجود شدن
امری و معدوم شدن وی معاً و آنرا معد خوانند مانند گام برداشتن برای
رسیدن بمنزل وگاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور مذکوره نمایند بسبب
آنکه انها مدخلیتی در علت باشد پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل در
اقسام اربعهٔ مذکوره و بباید دانست که هر معلولی محتاج بمجموع علل اربع نیست
بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلت فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر
شود از فاعل موجب و یا محتاج بدو علت باشد و بس مانند بسیطی که صادر
شود از فاعل مختار و یا بسه علت محتاج باشد و بس مانند مرکبی که صادر شود
از فاعل موجب و آنکه محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از
فاعل مختار و فاعل اگر فعل و تاثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و ارادت فاعل
موجب گویند و اگر بشعور و ارادت بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف
بسبق استعداد ماده و انقضای مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و

و ارادت

اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد استعدادی در ماده و سبق حرکت
و زمانی محدث و مکون و فعلش را احداث و تکوین گویند و لفظ خالق
گاه باشد بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد که تخصیص بتکوین دهند
و حکما گویند که هرگاه فاعل واحد بود من جمیع الجهات والحیثیات از وی صادر
نشود در مرتبهٔ واحده مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی بواسطه
صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و در حدیث مؤید این هست
و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علت را لابد است
از خصوصیتی معین که بان خصوصیت معلول معین از وصادر شود و شیء را
خصوصیتی معین از جهت معین با شیء معین چون حاصل باشد همین خصوصیت
بعینها از همین جهت بعینها با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از وی
صادر شود بخصوصیت دیگر و جهت دیگر تواند بود و ترکب علت از خصوصیتین
لازم آید و این خلاف فرض است و اختیار فاعل مانع از این حکم نتواند بود چه اگر
اختیار عین ذات فاعل باشد و تجدد و اختلاف در وی نبود موجب تکثر نتواند
شد والا غیر محل نزاع باشد و فاعل هرگاه تمام الفاعلیه باشد و تاثیرش موقوف
بهیچ امری از امور نباشد و یا جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل باشد

ازا علت تامه خوانند و علت چون تامه باشد تخلف معلول از و ممتنع باشد
یعنی جایز نبود که علت تمام باشد و موقوف بر امری از امور نباشد و مع ذلک
زمانی بگذرد و معلول از و صادر نشود و در زمان دیگر صادر شود
و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور معلول در وقتی دیگر با امکان صدور
او درین وقت ترجیح وقتی دیگر خواهد بود برین وقت و این ممتنع است چنانکه
دانسته شد و شی واحد بسیط فاعل و قابل هر دو نتواند بود چه فعل و قبول
منافی یکدیگرند و در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتین که
موجب تکثر ذات موضوع توانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند
از ماده و صورت چنانکه دانسته شد و فرق باشد میان ماده و علت مادی
و همچنین میان صورت و علت صوری چه ماده قیاس بصورت باشد
و علت مادی قیاس بماده و صورت مثلا هیولی ماده است نظر بصورت
جسمیه و علت مادی است نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورتست
نظر بهیولی و علت صوریست نظر بجسم و اعراض را ماده باشد اما علت مادی
نباشد چه مرکب نیستند از ماده و صورت و حکما گویند هر حادث زمانی
را لابد است از ماده که حامل امکان او باشد و مراد از امکان استعداد باشد

کر

کر آنرا امکان استعدادی گویند و آن امری باشد وجودی که ماهیت بآن
نزدیک تر شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه تساوی ماهیت است بطرفی
وجود و عدم پس هر ممکن که امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضای علت مرجحه
وجود کافی باشد در ایجاد او حادث زمانی نتواند بود و الا لازم آید که
علتش تمام نشده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم
زمانی خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد لابد باشد از امری
که ضم شود با امکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان
و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب آن شود که زمانی در میان
آید که در آن زمان معلول معدوم بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود
چه حادث زمانی چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و
آن امر متعلق بزمان و حرکت که مقرب ممکن است بطرف وجود باید که او را
نسبتی و تعلقی باشد بان ممکن و الا بالضروره مقرب او بوجود نتواند بود
پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد آن مقرب را که امریست
وجودی تعلق باو نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق متصور نیست
پس چیزی از ان ممکن باید موجود باشد که او را اختصاص بآن ممکن بوده باشد

وآن چیز یا حال خواهد بود در ممکن و یا محل وی و وجود حال بی وجود محل
صورت نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است در
هیولی و موضوع پس اگر ممکنی که کلام در حدوث اوست صورت باشد باید
که هیولای او پیش از و موجود باشد تا آن امر مقرب تعلق با او تواند داشت
و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش از و لازم بود و مراد از ماده در این مقام
اعم است از هیولی و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدتی اعنی زمانی
و از آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت خواهد بود و یا عرض و آن
امر مقرب نیز عرض خواهد بود یا صورتی که حال باشد در ماده سابقه
حادث که استعداد آن ماده با او تمام شود برای حدوث حادث و اگر آن
صورت و عرض نیز حادث باشند لا محاله مسبوق باشند بماده متلبسه
بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی یا عرضی که ماده در بدو فطرت
بآن متلبس بود و علت غایی علت فعلست بوجهی و معلول فعلست بوجهی
دیگر چه علت فاعلیت فاعل باشد و داعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست
پس علت فعل باشد و چون وجودش در خارج مترتب بر فعل است معلول فعل
نیز باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش باعتبار وجود

خارجی و جمیع افعال طبیعیه را که مبادی قریبه آنها طبایع عدیم الشعورند
مانند احراق نار و تبرید ماء و مانند آثار صور معدنیه و افعال قوای نباتیه
علل غائیه ثابتست که متصور و معقول مبادی است که وجود طبایع مستندست
بآنها چه علت غایی لازم نیست که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که
متصور علل بعیده باشد کافی است چه بیشتر دانستی که علت قریبه حرکت قسری
طبیعت مقسور است پس فاعل حرکت رمی مثلا طبیعت رمی باشد بقوتی که
مستفاد است از رامی و علت غایی رمی که رسیدن بهدفست متصور طبیعت
رمی نتواند بود که علت قریبه رمی است و این معنی رمی را از علت غایی داشتن
بیرون نبرد پس هیچگونه استبعاد نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع
مشتملست بر آنها فاعل قریب آن افعال عدیم الشعور باشند و معلول واحد
شخصی را دو علت مستقله نتواند بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب
چه میان علت و معلول لابد است از خصوصیتی که بآن خصوصیت معلول
از علت صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این معلول معین
باشد بدون معلولی دیگر پس آن خصوصیت هر معلول را نسبت بدو علت
متباین نتواند بود مگر باعتبار امری که مشترک بود میان علتین پس

في الحقيقه عليت راجع شود بآن امر مشترك كه امر واحد است پس علت
مستقله واحد باشد نه كه واحد و چون علل مترتب شود باين طريق كه
علتى معلول علتى ديگر بود و همچنين علتى را كه بعد از و علتى ديگر بود از ان سلسله
بود بعيده و علت اخيره را كه مباشر معلول اخير است قريبه و هرچه در ميان بين
بعيده و قريبه بود متوسطه گويند و متوسط متعدد تواند بود و ترتب علل
الى غير النهايه را تسلسل گويند و اگر علت متراجع شود و در نا منديكر اگر ان
مرتبه دوم بر گردد دور مصرح و اگر از بالاتر بر گردد دور مضمر گويند
و دور و تسلسل باتفاق علما باطلست اما دور بسبب انكه مستلزم تقدم
شى بر نفس خود كه بديهى البطلانست و اما تسلسل پس بطلانش دلايل بسيار است
و از انجمله دو دليل كه اظهر و اشهر است ذكر كنيم اول برهان تطبيق و ان جاريست
بر امتناع عدم تناهى منفصلات مرتبه مجتمعه در وجود و متصلات قاره
و تقريرش آنست كه گوئيم اگر ترتب علل مثلا الى غير النهايه جايز باشد سلسله
بهم رسد مشتمل بر اجزاى غير متناهى كه هر يك از ان اجزاى غير جزء اخير هم
علت باشند و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق و اما علت نظر بجزء
تحت پس آن سلسله في الحقيقه منحل شود بدو سلسله يكى تمام علل و

و ديگرى تمام معلولات و اين هر دو سلسله اگرچه بالذات واحد اند اما
بحسب اعتبار عقل و در نفس الامر دو سلسله باشند كه در نظر عقل جدا
باشند از هم و عدد آحاد يكى از ان دو سلسله كه سلسله معلولات
باشد افزون بود از عدد آحاد سلسله ديگر كه سلسله عللست بواحدى
كه ان معلول اخير است چه او معلولست و علت نيست و ما را مى رسد كه فرض
كنيم تطبيق جزء اول از سلسله علل را بجزء اول از سلسله معلولات بلكه حاجت
بفرض تطبيق نيست چه جزء اول سلسله علل بازاء جزء اول از سلسله معلولات
و در برابر اوست چه آن عليت بازاء اين معلوليتست و جزء دوم بازاء جزء
دوم و همچنين پس خواه فرض كنيم تطبيق را و خواه نه كه انطباق واقعست
بحكم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف ديگر غير متناهى باشند و سلسله
معلولات در ان طرف منتهى نشود بلكه هميشه با علتى معلوليتى باشد لازم
آيد كه عدد آحاد سلسله معلولات كه زايد بود مساوى باشد با عدد
آحاد سلسله علل كه ناقص بود تساوى ناقص و زايد بديهى البطلانست
پس واجبست انتهاى سلسله معلولات و چون منتهى شد سلسله معلولات
لازم آيد انتهاى سلسله علل نيز چه زياده في سلسله معلولات بر سلسله علل بود بيكى

بواحدی و زاید بر متناهی بواحدی و بالجمله بعدد متناهی بالضروره متناهی است
واجزای این برهان در متصلات ظاهرتر است و طریقش آنست که گوییم اگر
خطی مثلاً غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یک طرف غیر متناهی اگر از یک طرف
باشد یکی بنا در مبدأ خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یک نوبت دیگر بعد
از مبدأ بعدد ذراعی مثلاً اعتبار کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو
طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضع از آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی
غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه اول اعتبار کنیم خطی
دیگر و بر هر تقدیر خط دوم چون جزء خط اولست مغایر او باشد مغایرت که جزء
راست نظر بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لا محاله خط اول متناهی
شود و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دوم نیز متناهی شود چه زاید
بر متناهی بعدد متناهی بالضروره متناهی است و از تقریر این برهان ظاهر شد
که اجزای وی موقوفست بر این که اجزای سلسله و همچنین اجزای وضعیه متصل
همه مجتمع باشند باهم در وجود پس اجزای این برهان در مثل سلسله معدات
و زمان و حرکت متصور نیست و دویم برهان تضایف و آن جاریست در
هر که چه اجزای وی بالفعل موجود بود و متصف باشد بوصفین متضایفین

چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن نیکو در متصلات
جاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوییم هر یک از اجزای سلسله علل مثلاً
غیر از معلول اخیر متصف است بعلیتی و معلولیتی معاً و معلول اخیر متصف
بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیانند
در وجود یعنی بازاء هر چه از احد المتضایفین موجود باشد واجبست
موجود بودن متضایف دیگر نیز و در هر که چه سلسله مفروضه
علیتی با معلولیتی موجود هست بخلاف معلول اخیر که در و معلولیت موجود است
بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلتی که
متصف بمعلولیت نباشد و علیت آن علت بازاء معلولیت معلول اخیر بود
لازم آید که بازای معلولیت معلول اخیر که فردی از احد المتضایفین است
فردی از علیت که متضایف دیگر است موجود نباشد و این محالست و
توقف اجزای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است و همچنین
جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروطست باین هر دو شرط نزد
حکما اما اجتماع در وجود بسبب آنکه بدون اجتماع اجزاء سلسله معدومات
باشند و فسادی که بسبب اتصاف بعدم تناهی بر اشیا راه یابد فرع آنست

نوع آنست که صفت عدم تناهی عارض ایشان باشد و عروض این معنی نوع
آنست که آنها را تحققی باشد یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج
بالعرض منتهی است و تحقق ذهنی موقوفست بر اعتبار ذهن و ذهن از اعتبار
غیر متناهی عاجز و از اینجاست که همه متفق اند که تسلسل در اعتباریات جاری
نیست بسبب آنکه اعتباریات منقطع شود با نقطاع اعتبار و اما ترتب بسبب
آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات نوع عروض عدد است و عروض عدد موقوف
تعیین آحاد بجهت معروضیت مراتب عدد و تعیین آحاد نوع ترتب مثلا عروض
عشریت بر آحاد معینه نوع اینست که بعضی از آن آحاد متعین باشد برای عروض
واحد واحدیت و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای عروض ثلاثیت و
همچنین پس اگر ترتبی نباشد در واقع میان آحاد و یا ترتبی در آن آحاد اعتبار
کنیم معروض عدد عشره نتوانند شد و الا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه
از شان آن خواهد بود که اگر اعتبار ترتبی در آن آحاد کنند بالفعل عشره
گردد و بدون اعتبار ترتب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر
متناهی مادام که غیر مرتب باشد غیر متناهی بالفعل نمیتوانند بود و اعتبار ترتیب
نیز اگر کنند الی غیر النهایة اعتبار نتوان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس

غیر

غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد
فساد عدم تناهی در وی ظاهر نتواند یافت و از اینچه گفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی
که گمان برده اند صحت اجزاء براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مرتب
بتوهم اینکه عدد عارض آن شود و بسبب عروض عدد ترتبی که در عدد است
در آن هم رسد و جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی را ممتنع دانسته اند لیکن
دلیل باثبات آن وفا نکند **فصل ششم از باب اول در انتقال الی القدیم** در
حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه جمیع عقلای عالم از ملیین و
غیرهم متفق اند در حدوث عالم یعنی جمیع ما سوی الله تعالی بمعنی مسبوقیت
بعدم و اختلافی در این نیست و خلافی که هست در اینست که عدم سابق عدم
ذاتیست یا زمانی حکما بر آنند که عدم ذاتیست و متکلمین بر آنند که عدم زمانی
و کلمات انبیا علیهم السلم و حکمای اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین
و تخصیص بذاتی یا زمانی حتی اینکه بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم
از زمان ارسطو ناشی شده و پیش از آن نبوده و سببش آنست که چون قدما
اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد ایشان حدوث ذاتی بوده مردم
حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بود

اظهار مراد قدما و این معنی را بعضی از قلت تامل در قواعد حکمت حمل بر
مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکمای اقدمین و صواب نه
اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین ازین مقوله است چنانکه بعضی از آنها
را شیخ ابو نصر فارابی در جمع بین الرأیین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین تصریحی باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن
معنی است که سبب احتیاج بصانع باشد و بس غایتش جمعی متکلمین از قدما و متأخرین
متفقند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی فلک و گاه باشد که دعوی اجماع
نیز کنند بر حدوث زمانی اما اثبات این اجماع مشکلست و اجماعی که
محققست بر مطلق حدوث است بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه
که درین باب ایراد نموده اند بغایت ضعیف است و حکما متقدمین و متأخرین بجد اند
در قدم زمانی و شبهه ایشان درین باب خالی از قوتی نیست و تحقیق
آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانعست مشاجره و
منازعه بین الطرفین مدخلیتی در دین ندارد و زیاده نفعی بر آن مترتب نیست
بل منازعه درین مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج
بصانع حدوث ذاتیست یا زمانی و دیگر آنکه امتداد زمان در جانب ماضی

متناهی است یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی که لازم
معنی امکانست در سببیت احتیاج بصانع مستقل و کافیست چه رجحان
احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاجست بمرجح چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین
امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع نداشتند بلکه
حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج دانستند لهذا متصدی اثبات
حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام آنها بدر نتوانستند
آمد و کار بر ایشان بغایت مشکل شده و دعوی اجماع نیز بر تقدیر صحت
مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات نبوتست که
موقوف علیه حجیت اجماعست بسبب آنکه اجماع از ادله سمعیه است که موقوفست
بثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود
نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بمؤثر حدوث زمانی باشد نه امکان
تواند بود که سلسله علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی
باشد و چون امکان تنها موجب حاجت بعلت نیست نه دور لازم آید و نه
تسلسل و در محل نزاع دوم حق تناهی امتداد زمانست باجماع ملیین و انعقاد
این اجماع ظاهر التحقق است و این معنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم

بعدم زمانی نیست بلکه خواستهای عدم امتداد زمانست بعدم مطلق نه بعدم مقدر
که مراد متکلمین از عدم زمانی همانست و اگر از زمان موهوم نامند چه این زمان
موهوم اگر منشأ انتزاع ندارد اختراعی محض خواهد بود و اگر دارد غیر ذات باری
تعالی نباید باشد چه وجود باری منزه از آنست که منشأ انتزاع مقدار تواند بود
بالضرورة و اگر غیر ذات باری باشد قدم چیزی از عالم لازم آید و این نقض
مطلوب ایشانست بلکه خواستت که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست
مانند عدمیست که امتداد قار عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه وراء سطح
محدب فلک اعظم متقدر نیست بل لاخلاء و لاملاء همچنین ماوراء امتداد زمان
متقدر نتواند بود و متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم باین قدر اکتفا
نمایند شک نیست در صحتش و دلیل بر این اجماع امت میتواند بود نه دلایل که خود
متجشم اجرای آن شده اند و غایت سعی عقول در این مطلب تصحیح امکان این معنیست
چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع بر خلاف ممکن متصور نیست و اگر
غرض ایشان اثبات سبق عدم متقدر باشد چنانکه ظاهر بلکه صریح اقاویل ایشانست
لامحاله این معنی عقلاً ممتنع است و دعوی انعقاد اجماع بر این مطلب غیر مسموع
و غرض حکما نیز از ازلیه قدم زمانی اگر همانا قضیه این دعوی متکلمین است شک

نیست

نیست در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی امتداد زمانست ادله ایشان
مدخولست و من بتوفیق الله تعالی از عهده تزییف آنها در مؤلفات خود بیرون
آمده ام و چون ذکر ادله طرفین و بیان ضعف و مدخولیت آنها موجب
اطناب عظیمست و غرضی نیز متعلق بآن نیست لهذا طی این مراتب نموده بهمین
قدر که موجب اهتدای متتبعان کلمات جانبین بحقیقت امر میتواند شد اقتصار
کرد والله ولی الهدایة والعصمة **فصل هفتم از باب اول از مقاله دوم**
در بیان اثبات واجب الوجود بدانکه مطلب اقصی و مقصد اسنی از علم کلام
و حکمت بلکه ثمره هر علم و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب الوجود است
و مبنای همه خیرات و اصل و اساس جمله سعادات بر یقین بودن بوجود مبدائی
و منبعی که ابتدای هر وجود و فیضان هر وجودی از جناب کبریای او بوده
رجوع هر ذره و بازگشت هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این
معرفت و یقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق
اشیا و راه یافتن ببواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم
معقولات و نقل نمودن از منزل ادنای الفاظ و مسموعات بمحل ارفع و اعلای
معانی و مفهومات و آشنا شدن چشم بمشاهده نحوی دیگر از وجود و نوعی

دیگر از هستی و بود که نه مانند این وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده
و موضوع و بتالیف و ترکیب و عوارض و لواحق و حرکات و اوضاع بلکه
وجودی بود مجرد و هستی باشد منزه و مقدس از حاجت و نقص و آشنا شدن
بچنین عالم شریف و خطهٔ رفیع منیف کار این چشم جسمانی نیست بلکه
بعد از ارتحال ازین مرحلهٔ محسوس که دار جزئی بودن است بمنزلهٔ معقول که دیار
کلی گشتن است و اقامت مستقیمی در آن مقام گشوده شود چشمی دیگر روحانی
که بآن چشم مشاهدهٔ آن نحو از وجود و هستی توان نمود و حق تعالی بفضل
و کرم خود روزنی از آن عالم بدین عالم گشوده و نمونه از آن نحو وجود در اینجا
نموده و آن روزنه و نمونه وجود نفس ناطقه انسانیست که اگر کسی خود را
ببیند در حقیقت آن نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد
عرف ربه و بباید دانست که چنانکه عقل از خاصیتی که در انسان بیند داند
که جوهر انسان نه از جنس جوهر این عالم جسمانی است و آن خاصیت فهمیدن
مفهومات و معانی کلیهٔ مجرده است و همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که بآن
خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از نحو وجود موجودات عالم
امکانیست و آن خاصیت محتاج بودن همه است باو و مستغنی بودن او از همه

کس که از لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین و سایر علمای
محققین نخست اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند یعنی اثبات
واجب الوجود کرده اند و بعد از آن از خاصیت وجوب وجود پی بخصوصیت نحو
جلال او و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب الوجود حاجت و
اضطرار وجود ممکنست که محتاج باثبات نیست بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع
سلسله حاجت نیز عمده در اثبات واجب دانستن ممکن است و شناختن
خاصیت وجود ممکنی که محتاج بودن اوست بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه
و بطلان اولویت ذاتیه و امتناع ذهاب سلسله حاجت الی غیر النهایه که
تسلسل عبارتست از او و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع این
مقدمات ببراهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد و بعد از
حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب الوجودی
که مبدأ سلسله علیت و منقطع مادهٔ حاجت باشد واجب شود و تخلف
نتواند کرد و ترتیب مقدمات مذکوره و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود
بقوانین و شرایط معتبره در انتاج چنانست که گوییم شک نیست در وجود
ممکن الوجودی و وجود ممکن محتاجست بمرجحی و علتی که موجود باشد در وقت

وجود او و آن علت اگر نیز ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود بعلتی دیگر
و این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم آید و اگر ممکن ثالث باشد نقل کلام
در علت او کنیم و در هر مرتبه اگر بعلیت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم
آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر مرتبه منتقل بمرتبه
دیگر شود الی غیر النهایة تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل ببرهان
قطعی ثابت شد پس واجب است انقطاع سلسله علیت و انتهای حاجت بوجود علتی
واجب الوجود که وجودش نفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو المطلوب
و چون وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیتهاست و آن خاصیتها
لامحاله در او متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کرده شد و چون آن خاصیتها
همه در او موجود باشد باید که واجب الوجودی که ثابت شد وجود او محتاج
نباشد بغیر خود پس باید مجرد باشد از ماده و موضوع و مکان و زمان و محل
و حال و بالجمله از هر چه مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید که بسیط
الحقیقة بود که ترکیب بوجهی از وجوه در او نبود و باید که وجودش در خارج عین
حقیقتش بود و ماهیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته
شد پس باید که او را شریکی و نظیری نبود نه در وجود و نه در حقیقت

و او را ضدی و کفوی نبود چه ضد مستلزم مجانست باشد و ترکیب
لازم آید و کفو مستلزم معلولیت بود چنانکه دانسته شد و افتقار لازم
آید و چون در او ترکیب نبود پس او را جنس و فصلی نباشد و چون
او را ماده نباشد که مستلزم احتیاجست پس صورت نباشد و جسم
نبود و چون جسم نبود ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسم است
و چون مقدار نبود قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب
الوجود و تحقق خواص وجوب وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد
معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را صفات جلال نیز
گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که آنها
را صفات جمال و کمال نیز گویند **باب دویم** از مقاله دوم در صفات
واجب الوجود و در آن چند فصلست **فصل اول از باب دوم از مقالهٔ**
دویم در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت و فرق
میان صفت و اسم اشاره شد بانکه واجب الوجود را دو گونه صفاتست
صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم آنها معتبر است نسبت
باموری که ممتنعست اتصاف واجب تعالی بآنها و واجبست نفی و سلب آنها

از واجب الوجود وصفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجبست اتصاف
واجب تعالی بآنها امّا صفات سلبیه راجع شود بتجرد وتنزه واجب تعالی
از هرچه لایق بجلال او نیست مانند جوهریت وجسمیت ومادیت وترکیب
وشریك وکفو وضد ومانند آن ودلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف
اوست بوجوب وجود که عین حقیقت اوست چه خواص وجوب وجود
مستلزم نفی آنهاست وهم آنها دانسته شد بغیر از جوهریت وآن نیز لازم
آید از اینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات اوست واو را
ماهیتی نیست بغیر از وجود ونزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود
شود در موضوع نباشد وجوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر باین
معنی بر واجب تعالی اطلاق نمیتوان کرد ازدو وجهت امّا متکلمین
چون در تعریف جوهر ماهیت را اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لا
فی الموضوع دانند خواه ذو ماهیت باشد وخواه نه پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد
ایشان ممتنع عقلا نیست لیکن چون اسماء الله توقیفی است یعنی موقوفست
باذن شارع ودر شرع اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعا ممتنع باشد
وما چون بیان خواص واجب الوجود را بیشتر کرده بودیم وآن مستلزم نفی صفات

سلبیه است وبعد از آن اشاره بتفریع صفات سلبیه بر خواص واجب
نیز کردیم پس اینجا حاجت ببیان مجدد نیست بلکه غرض ما درین باب مقصور است
بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هرچه جوهر وقایم
بنفس خود است آنرا ذات گویند وهرچه عرض وقایم بغیر است آنرا صفت
خوانند وهر لفظی که دلالت کند بر ذات بی اعتبار صفتی از صفات آنرا
اسم گویند چون رجل وزید وهر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصافش
بصفتی از صفات آنرا صفت گویند چون قایم وضارب واحمر وابیض پس
ذات وصفت مقابل همند در الفاظ وعبارات ودر باره واجب تعالی
لفظی که دلالت بر صفت تنها کند بی ملاحظه ذات صفت گویند چون علم و
قدرت واردت ومانند آن واین الفاظ را در غیر واجب تعالی صفت
نگویند بلکه معانی آنها را صفت مقابل ذات گویند ولفظی که دلالت
کند بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق در باره دیگران
صفت مقابل اسم میگفتند ودر باره واجب تعالی آنرا اسم خوانند چون
عالم وقادر ومرید وامثال آن پس الفاظ علم وقدرت واراده ومشیت
وحیوة ومانند آنها را اسماء الله پس آنچه اسماست در واجب صفات

صفات الله باشند والفاظ عالم وقادر ومرید ویتکلم وما مثال آنها اسم

باشد در غیر واجب لیکن فرقی هست میان اسم در واجب و صفت در
غیر واجب و آن فرق آنست که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق
ابهام و اجمال معتبر است نه بر سبیل تفصیل و تعیین مثلا مفهوم قایم ذات
ماست که ماخوذ باشد با صفت قیام و بقرینه خارجی مفهوم شود که آن
ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات معین معتبر است
مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله باشد معنی است که آن ذات واجب
الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین قادر و حی و امثال آن و در وجود نیست
که وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله
اسمیست که بجای علمست در غیر واجب و آن لفظ الله است که موضوع است برای ذات
واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و ما گفتیم این اسم بجای علمست و نگفتیم
که علمست بسبب آنکه معتبر در مفهوم علم اسم ذات معین است بلا اعتبار صفتی
از صفات و در اسم الله معتبر ذات معین است باعتبار جمیع صفات پس فرق
میان اسم الله و سایر اعلام اعتبار صفاتست و عدم اعتبار صفت و فرق
میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفاتست و اعتبار بعضی از صفات
پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل اسم الله پس اسم الله اعظم

اسماء الله

اسماء الله باشد **فصل دوم از باب دوم از مقاله دوم** در عینیت
صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکماء معتزله از متکلمین و
امامیه باجمعهم و ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیر المومنین علیه
السلام و سایر ائمه معصومین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین آنست که
در واجب تعالی صفت مقابل ذات یعنی عرضی و معنی که قایم باشد بذات
تعالی و ذات واجب تعالی موضوع و محل آن باشد متحقق نیست بلکه
صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست
باین معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار قیام صفت بان ذات
ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام صفت باو ناشی شود مثلا
انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید باعتبار قایم بودن صفت علم باو حاصل شود
و تا صفت علم قایم بذات زید نشود انکشاف و تمیز از وی نیاید بخلاف واجب
تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذاتها آید و در انکشاف و تمیز محتاج
نیست که صفت علم قایم بذات او باشد و همچنین در سایر صفات پس لفظ
علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت
علم برو و لفظ عالم در لغة عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای

او وثبوت مفهوم علم برای شیء اعم است از اینکه صفت علم قایم باشد
بذات او یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود
بر وجه حقیقت علم آنست که اثر علم برو مترتب شود خواه صفتی باشد قایم بذات
شیء و خواه نفس ذات شیء اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغة موضوعست
برای ذاتی که قایم باشد مبدأ اشتقاق با و جواب گوییم اولا که لا نسلم که لفظ
مشتق موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که
ثابت باشد مفهوم مبدأ اشتقاق برای او اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدأ
باعتبار قیام مبدأ باشد یا باعتبار ترتب اثر مبدأ و بر تقدیر تسلیم گوییم
وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست و علوم الهیة و همچنین سایر علوم عقلیه
مستفاد از موضوعات لغوی و متفاهم اهل عرف نیست بلکه مستفاد
از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت شد
در اطلاق لفظ مناسبتی و تجویزی کافی تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود
بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدأ اشتقاق اوست ممتنعست بر ذات
واجب چنانکه دانسته شد و برهان بر عینیت صفات در واجب الوجود
چند چیز است اول آنکه اگر صفات واجب زاید باشد بر ذات و قایم بذات

واجب خواه مستند بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضرورة
متاخر خواهد بالذات از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که مقدمست
بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در آن مرتبه مقدم که صفات
هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود با یمعنی که مرتبه ذات ظرف
امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود در مرتبه ذات مشتمل
باشد بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود است
من جمیع الجهات و الا لازم که مرکب باشد از جهتی وجوب و امکان چه
بالضرورة جهت وجوب و امکان هر دو از جهت واحد نتواند بود برهان
دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجودات است بالضرورة و وجود مصدر
آثار است و هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور آثار محتاج
بصفت که بواسطه هر صفتی نوعی از آثار از و صادر گردد دلیل احتیاج
بصفت در صدور آثار نقصی است در وجود پس وجودی که مستغنی
باشد اکمل انحاء وجودات باشد پس برهان بهیئت شکل اول منعقد گردد
باین طریق که وجود واجبی اکمل انحاء وجوداتست و اکمل انحاء وجود
مستغنی باشد از صفت برهان دیگر اگر صفات کمالیه واجب زاید

پس وجود واجب مستغنی باشد از صفت م

باشد و متأخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن مرتبه متقدمه خالی
باشد از صفات کمال و خلو از صفات کمال لامحاله نقص باشد پس ذات واجب
العیاذ بالله در این مرتبه مشتمل باشد بر نقص برهان دیگر اگر صفات
واجب مثل علم و قدرت و اراده زاید باشد بر ذات واجب لامحاله معلول
واجب باشد و صدور آنها از ذات واجب بوساطت همین صفات نتواند
بود والا تقدم شیء بر نفس لازم آید و بوساطت صفات دیگر مثل آن صفات
نیز نتواند بود والا تسلسل لازم آید بلکه باید بی وساطت صفات
باشد پس ذات واجب نظر بصفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب
بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص بود و نقص بر واجب
الوجود روا نبود برهان دیگر اگر ذات واجب محل صفات خود باشد
قابل آن صفات بود و لامحاله فاعل او نیز بود چه اسناد صفات واجب
بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد
و هم قابل و امتناع این ثابت شد برهان دیگر بر مذاق متکلمین صفات
زاید یا حادث باشند و یا قدیم بنا بر اول ذات واجب محل حوادث شود بنا
بر ثانی تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی صفات

بر ذات واجب و معتزله بر ایشان اولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان
در جواب گویند که ممتنع ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر
ایشان شرک لازم آورند چه شریک باری عبارت از قدیمیست که وجودش
از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین وجودش از خود باشد
چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب گاه گویند که شریک
باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات نتواند بود و گاه گویند
که شریک غیری را گویند که مشارک باشد و صفات واجب غیر واجب نیست
اگر چه عین هم نیست و گویند صفات واجب لا هو و لا غیره و تو براهین
مذکوره از امثال این گفت و شنید فارغ میتوانی بود و اشاعره بر نفی
صفات لازم آرند و گویند فرقیست میان عینیت صفت و عدم صفت
پس لازم آید که واجب خالی از صفات کمال باشد و خلو از صفت کمال نقص باشد
و جوابش آنست که خلو از صفت کمال وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی باشد اما ترتب
آثار صفت خلو از صفت لا نسلم که نقص باشد بلکه در غایت ظهور است
که ترتب آثار صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت اکمل است از ترتب آثار با وجود
صفت و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما و مصداقا نیستیم

بلکه قایلیم بتحقق مفهوم صفت و لانسلم که در تحقق مفهوم صفت مصداق
مصداق مغایر ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لابد است مصداقی اعم
از اینکه مغایر ذات باشد چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب
تعالی **فصل سیم از باب دوم از مقاله دویم** در تقسیم صفات ثبوتیه
و اشاره بآن که کدام قسم است که عین است در واجب تعالی بباید دانست
که صفات ثبوتی بر سه گونه است حقیقت محضه مثل حیوة و اضافیه
محضه مثل خالقیت و رازقیت و حقیقة ذات الاضافه مثل عالمیت و
قادریت حقیقة محضه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض وی نیز
نشود و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هیچ کدام موقوف نباشد بتحقق
چیزی دیگر که مضایف صفت باشد و اضافیه محضه آنست که مفهومش
مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هردو موقوف با
و حقیقة ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نبود اما عارض
او شود و بالجمله تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف باشد مثلا
عالمیت بودن شیء است بحیثیتی که اگر دانستنی باشد بداند پس تواند بود
که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد پس بودن بحیثیت مذکوره مستلزم

وجود چیزی که مضایف او باشد نیست و چون معلوم موجود شود اضافه
لا محاله متحقق شود میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف رازقیت است
مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت متحقق نشود و اگر سؤال کنند که رازقیت
نیز بودن شیء است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزیش دهد
پس فرق چیست میان او و عالمیت جواب گوییم که این مفهومات راجع
بلغت نیست بعرف و متعارف نیست که اطلاق رازق کنند مگر
بر کسی که رزق از و متحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق
سخی و جواد کنند مگر بر شخصی که سخا و جود از و بعمل آمده باشد بخلاف عالمیت
چه از شانش علم باشد باین معنی که بفعل آمدن علم از و موقوف بهیچ چیز هرکه م
نباشد مگر تحقق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکلی در
علم نحو باشد گویند عالم بحل این اشکال فلان نحوی است و حال آنکه صورت
آن اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و شاهد
اینکه گفتیم بینائیست چه لا محاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد
اگر چه هیچ مبصری پیش او حاضر نباشد و سر این فرق که بیان کردیم
آنست که مثلا رازقیت و سخا وجود صفات فعل باشد و صفت فعل آنست

که اغلب از مباشرت و تمرین کارها بهم رسد و بر سبیل ندرت اگرچه
بعضی بیشتر از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز وجود ظاهر و معلوم
نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند
و نوعی دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل و یا از توابع
و لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و حدوث
این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد و چون این جمله دانسته شد
بباید دانست که آنچه عینست در واجب صفات حقیقیه است علی
الوجهین نه اضافیه محضه چه مفهوم اضافی عین ذات نتواند بود و
کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو از و مستلزم نقص باشد بلکه اضافات
بعد از کمال و تمامیت ذات عارض شود و محققین از حکما بر آنند که صفات
اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج مگر عین اضافه واحده
که آن اضافه مبدئیتست نظر بجمیع اشیا و چنانکه ذات واحد علمست باعتباری
و قدرتست باعتباری و اراده است باعتباری و همچنین کذلک اضافه
واحده که آن مبدئیت اشیا خالقیتست باعتباری و رازقیتست باعتباری
و رحیمیتست باعتباری و رحمانیتست باعتباری الی سایر الاضافات

و اختلافی نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده و احداثست بحسب
اوقات و ازمان مختلفه نیز من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات
و ازمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه واحده نیست چه نسبت جمیع
ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات مقدس واجب نیست
مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا
محتبسین در سجن زمان و حصار مکان را که سر تجرد از گریبان تعلق بر نیاورده
باشند و مشاهده فضای واسع لازمان و لامکان ببصر بصیرت ننموده
اما مطابق واقعست و مؤدای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و
قرآن و چون این معنی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمال
که محتاج اثبات باشد و شرح معانی و بیان کیفیت آنها کرده خواهد شد

فصل چهارم از باب دوم از مقاله دوم در بیان قدرت واجب

تعالی و اراده و اختیار بدانکه قدرت بمعنی قوت و توانائیست
و توانائی را بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک
هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنا بر آنکه تواند که هم
نکند و نگویند مثلا که آتش تواند که بسوزاند بسبب آنکه نتواند که نسوزاند

پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی
پس رجحان احدهما لا محالة محتاج باشد بمرجحی که آنرا داعی گویند یعنی باعث
بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه آن تصور و علم مرجح خواهد بود
پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود قدرت از
امکانی که هر معلول را در مرتبه وجود علت می باشد و آن امکان لامحاله
مستلزم تساوی فعل و ترک است نظر بفاعل و حال آنکه آن تساوی را مطلقا
قدرت نگویند و همچنین هر فاعل طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بوجود شرطی
شك نیست که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرایط متساوی
البته باشد نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه
قدرت تساویست که مقارن شعور فاعل باشد و مرجحی که لابد است ضم شدن
او تا علت فعل یا ترک تمام شود میباید متعلق شعور باشد و تعلق شعور با
مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل گردد پس مطلق مقارنت شعور
در مقدور بودن فعل کافی نیست و الا بایستی که حرکت ساقط از کنار بام
حرکت اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل باشد تا فعل اختیاری
باشد پس هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل آن فعل صادر

شدی که همان اختیاری و مقدور خواهد بود این بود بیان معنی قدرت
و قدرت باین معنی مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر هست
که بآن معنی مقابل عجز بود و آن قاصر بود نسبت از افاده وجود یا از منع وجود
و این معنی اعم است از معنی اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما
اراده حالتی بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت
که داعی عبارت از آنست یا از تفاع موانع و آن حالت را عزم و اجماع نیز خوانند
و در اغلب تابع شوق بود و غیر شوق بود بدلیل آنکه گاه باشد که اراده
بود بدون شوق چنانکه در تناول دوای تلخ و بشع و گاه باشد که شوق
باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء محرمه و ضاره مر متقیان
و پرهیزان را و چون اراده جازمه حاصل شد فعل واجب شود که اگر
واجب نشود همان در مرتبه امکان و قدرت باقی باشد موجود نتواند
شد بدلیلی که دانسته شد در بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت
ممتنع باشد وجودش و این واجب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود
بنا بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده و منافات نبود میان بعدیت
امکان قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود نظر بقدرت و واجب

شود نظر باراده و اما اختیار ترجیح دادن احد الطرفین متساویین بود که مر
فعل را ثابت شد نظر بقدرت بحصول ارادهٔ جازم متعلقه بآن طرف بر طرف
ع
دیگر و آن ترجیح چون موقوفست بحصول علم متعلق بوجود مصلحت و ارتفاع
مفسده پس اگر علم نظری باشد و هنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد
بزمانی که در و تامل و ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود پس تراخی
و فاصلهٔ زمانی حاصل شود میان ذات قادر ازین حیثیت که قادر است
و میان صدور فعل از و تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت ازمنه فکر
و تامل در حصول علم و فعل لامحاله مسبوق شود بعدم زمانی و اگر علم
مذکور حاصل باشد در مرتبهٔ قدرت و محتاج تحصیل و زمان تحصیل نباشد
واجب شود که ترجیح دفعةً حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد بر وی بدون
تراخی و فاصلهٔ زمانی این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه و اما دلیل بر
اینکه واجب الوجود قادر مختار است نزد متکلمین که قائلند بحدوث
عالم بمعنی جمیع ما سوی الله و مسبوقیتش بعدم زمانی آنست که اگر نه چنین
بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب فعل عالم از و
صادر شدی هر آینه تخلف عالم از و در حدوث او در جزء معین از زمان و

کرد

که وقت حدوث عالم باشد صورت نه بستی و الا ترجیح بلا مرجح بلکه
ترجح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالغرض
نیست که مرجح تواند شد و امری دیگر نیز خارج نتواند بود چه هر چه
خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد بود که مفروض حدوث اوست
بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت
معین کرده باشد و متعلق اراده لامحاله مصلحتی خواهد بود که راجع
شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار واجب و چند تواند
بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکملست از فاعل بر سبیل
اضطرار بالبدیهة و واجبست بودن واجب تعالی بر اکمل انحاء فاعلیت پس
فاعل مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعالی
کنند و عمده درین باب آنست که هر گاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند
که صحیح باشد اتصاف موجود بما هو موجود باو و مع ذلک یک طرف اشرف
از طرف دیگر باشد عقل حکم کند که واجب الوجود باید که متصف بطرف
اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و
همچنین حیوة و سمع و بصر با مقابلات آنها دلیل دیگر آنکه هر یک از

اجزاء عالم از مجردات و مادیات و سماویات و ارضیات مشتملست بر
حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما و محققین
علما درین باب مجلدات تصنیف کرده اند و مؤلفات پرداخته بوجهی که
چون عقل مطلع بر انها شود شك نكند در انکه فاعل و صانع آنها ایجاد نکرده
آنها را مگر بجهت آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم و دانش بآن
مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع ترجیح وجود آن موجودات
بر عدم نکرده مگر برای آن غایات و اگر نه آن غایات بودی وجود و
عدم هر دو بنظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار
نیست مگر همین و از تضاعیف آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده
در واجب تعالی نیست مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم
بمفسده و علم نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت نیز ذات مقدس واجب
تعالی باعتبار آنکه وجود و عدم اشیا با او مساوی است عین قدرت باشد
و باعتبار انکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد اشیا عین ارادت و کراهت
و این ارادت و کراهت در عقل خاص بی واسطه واجب تعالی و ان نزد حکما
نیست مگر شیء واحد که معلول اول و عقل اول باشد ارادت نظر بوجودش

و کراهت نظر بعدمش و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها و
کراهتهای وسایط است نظر بافعال صادر بواسطه وجود افعال بواسطه
مستند است بواجب تعالی که علة العلل است کذلك جمیع ارادتها نیز
مستند بارادهٔ واجبست که ارادة الاراده است و این استناد اجمالیست
و نیز هر اراده که از هر طرف نظر بفعلش صادر شود باراده واجب تعالی
صادر شود اراده تفصیلی و این اراده تفصیلی واجب را که متعلق است
باراده وسایط امر گویند و امر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی خطاب
و عبارت و لفظ باشد مثل صلوا و صوموا که در کلام الهی وارد شود
و لفظ امر درین صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت شده
و امر تکوینی عبارت از اراده تفصیلی واجب باشد که مذکور شد و اطلاق
لفظ امر بر اراده مجاز باشد و گاه باشد که از ان اراده که امر تکوینی عبارت
از وست بنا بر سهولت فهم بلفظ کن که صیغه امر است تعبیر کنند کما
قال الله تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون چه این قول
و خطاب قول و خطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول و خطاب همانست
پس اراده واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد و کراهت

عبارتست از نهی خطابی و امر و نهی در تکوینات عبارتست از اراده و کراهت
بود بر عکس اول و در تکلیفات اراده مکلف گاه باشد که مطابق اراده
الهی شود و طاعت عبارتست از آن بود و گاه مخالف افتد و معصیت عبارت
از آن بود و این بسبب تعارض ارادات متخالف مکلفین است که از ترکیب
قوای و دواعی مختلفه ناشی شود و در تکوینات ارادات وسایط البته مطابق
اراده الهی باشد و اصلا مخالفت نیفتد و معصیت واقع نشود چه وسایط
اگر مجرد ند چون عقول و نفوس فلکیه اراده ایشان لامحاله عقلی صرف
بی معارض و مزاحم باشد و مخالفت متصور نشود و اگر وسایط مادی باشند
مانند طبایع لامحاله از مخالفت بدور تر باشند چه مخالفت نوع شعور و
اراده است که در طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعداد
مواد قابله است و استعدادات مستند بامور خارجه اتفاقیه از اوضاع
و حرکات مختلفه متعارضه و این امور اتفاقیه مستند ند بالعرض باسباب
طبیعیه مستند باراده الهی چنانکه در کلمه طیبه بیان کرده ایم پس گاه
باشد که خلاف صورة مطلوبه بالطبع در ماده روی دهد بنابر سوء استعداد
که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع زایده و تشویهات خلقیه و آنها هم

نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی پس آنها مخالف اراده باشند بوجهی
الهی بالعرض و از اینجا سر قضا و قدر و تعلق شر و رواقعه بالعرض ظاهر
تواند شد چنانکه بیاید انشاء الله تعالی وحده العزیز و چون دانسته
شد که اراده واجب تعالی بر دو گونه است اراده اجمالیه نظر بکل که
تفصیلست نظر بمعلول اول و اراده تفصیلیه نظر بکل که سبب قریب
ارادات وسایط است و امر تکوینی عبارت از و پس آنچه عین ذات واجب
تعالی است اراده اجمالیه است که صفت ذاتست و نیز همین اراده است
که عین علم است نه اراده تفصیلیه چه ارادات تفصیلیه که او امر تکوینیه
الهیه است از مبادی قریبه افعالست و حادث در وقت حدوث
افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی که آنچه عین است
در واجب تعالی صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال
حادثاست بحدوث افعال پس ممتنعست که عین ذات قدیمه باشد و چون
این جمله را دانستی بدانکه آنچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده
که اراده از صفات فعلست و حادث بحدوث فعل چنانکه در اصول
کافی و کتاب توحید و کتاب عیون در حدیث مناظره جناب مقدس

رضوی علیه و علی آبائه السلام با سلیمان مروزی محمول بر اراده ذات
تفصیلیه است و آنچه حکماء الهیین و محققین علمای متکلمین بر آنند
که اراده واجب تعالی عین ذاتست مراد ایشان اراده اجمالیه است که صفت
ذات لامحاله اوست و توهم منافات بینهما از قصور تحقیق و من الله
الاعانة والتوفیق بدانکه نزاع عظیمی که در میان متکلمین و مقلد
حکما از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب و اختیار واجب تعالی
اصلی و حاصلی ندارد چه هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قایل نیست که فعل خدای تعالی
بر سبیل اضطرار باشد از قبیل صدور احراق از نار یا حرکت ساقط از بالای
جدار و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی در کلام هیچیک از اکابر حکما
بنظر نرسیده بلکه همه مصرحند و منادی باطلاق لفظ قادر مختار و مرید
و کتب ایشان مشحونست باثبات قدرت و ارادت و اختیار واجب تعالی
و اگر کسی را ریب و شک درین معنی باشد رجوع کند بکتب و رسایل شیخ ابو علی
سینا که باتفاق علما از رجال حکماست بلی چون حکما قایلند بقدم زمانی عالم و عدم
انفکاک و فاصله زمانی میان ذات واجب و عالم و نزد ایشان هیچ زمانی نبوده
که عالم بجمیع اجزاء در آن زمان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر مختار

کسی را دانند که فعل او در زمانی موجود نشده باشد و در زمان
دیگر بعد از آن زمان موجود شده باشد پس بنابرین اصطلاح متکلمین
واجب تعالی نزد حکما فاعل مختار نتواند بود و چون مقابل مختار موجب است
پس واجب تعالی نزد حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب بوده باشد
و تواند بود که بعضی از مقلدین حکما نیز باین اصطلاح رفته باشند پس
بنابرین نزاع در ایجاب و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم باید
دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت امریست عرفی و تواند
بود که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را اما عقل ابای عظیم
دارد ازینکه یعنی در مفهوم قدرت داخل تواند بود و اثبات ذات
و صفات الهی عقلی صرفست و عرف را در آن اصلا مدخلی نیست و چون قدرت
واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام و شاملست مر
جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لامحاله قابل وجود است و هر وجودی مستند
بواجب الوجود پس هر ممکنی مقدور واجب باشد غایتش همچنانکه استناد
وجود بواجب اعمست از آنکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد قدرت
نیز چنین باشد و نباید دانست که هر چه ممکن باشد لازم نیست که او را

بهر حالی و وضعی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلاً وجود مسبّب فی نفسه
امریست ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لامحاله ممتنع باشد نه ممکن و چون
این جمله دانستی باید بدانی که نزاعهای که در میان متکلمین بلکه در میان
سایر علما شایع است مثل اینکه شر و ر مقدور خدا هست یا نه و افعال عباد
مقدور خدا هست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفع است چه شر و ر مقدور
خداست بالعرض چنانکه وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست که شر
بالذات مقدور خدا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شر
که بالعرض و تابع چیزی نباشد ممتنع الوجود است پس وجودش ممکن نباشد
و همچنین فعل بنده مقدور خداست بواسطهٔ بنده همچنانکه وجودش
از خداست بواسطهٔ بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور نتواند
بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خود است
و وجود مسبّب با عدم سبب ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که
ایشان قایلند که از خدا صادر نشود الا واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر
مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد مضمحل است چه هرگاه وجوب
ترتیب در موجودات ثابت باشد وجود معلول دویم در مرتبه وجود

معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنع مقدور و واجب نخواهد بود
و از این لازم نیاید که معلول دویم مطلقاً مقدور و واجب نباشد و دانستی
که ممکن را بهر اعتبار که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش پس جمیع موجودات
متکثره هم و از وی و هم معاً مقدور واجب تعالی باشند بعضی بغیر واسطه
و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر موجودی
در مرتبه ثابت است و در مرتبهٔ دیگر ممکن نیست بلکه ممتنع است و عدم
قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست **فصل**
سوم از باب دویم از مقالهٔ دویم در علم واجب الوجود بدانکه
دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن علم صفت
کمال و وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود
باشد چنانکه در بیان قدرت گذشت دویم اشتمال موجودات بر حکم و
مصالح و منافع لا تعد و لا تحصی بر وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف
صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظهٔ اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع
نزدیک بضرورست چه هر که در مصنوعات ارباب صنایع و حرف از نوع
انسان تامل نماید در هر کدام که جهات مودیه بمصالح و منافع بیشتر

بیند جزم کند بآن که صانع آن اعلمست از صانع مصنوع دیگر که آن جهات
د ر و کمتر باشد پس اگر نه اصل اشتمال بر وجوه منافع دلیل علم بودی
کثرت وجوه دلیل کثرت علم نتوانستی بود دلیل سوم آنکه حقیقت علم نیست
مگر منکشف بودن شی بر شی و سبب انکشاف نیست مگر حضور شی در نزد
شی یعنی غایب نبودن شی از شی و حایل نبودن شی ثالث در میان و حضور
شی نزد شی وقتی متحقق تواند شد که شی موجود باشد بالفعل و قایم باشد
بذات خود نه بغیر تا شی دیگر نزد او حاضر تواند شد چه اگر شی موجود
بالقوه باشد نه بالفعل پس در حقیقت آن شی هنوز موجود نخواهد
بود و چون شی خود هنوز موجود نباشد چگونه شی دیگر برای او موجود
و حاضر نزد او باشد و اگر شی بالفعل موجود باشد اما قایم بذات
خود نباشد بلکه قایم بمحل باشد پس هر چه موجود باشد برای او و حاضر
باشد نزد او در حقیقت برای او موجود و نزد او حاضر نخواهد بود بلکه
موجود برای محل وی و حاضر نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد که
حضور شی نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قایم بذات و هر
موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذاتست چه

موجود بالقوة نیست مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قایم بذات پس
هر مجردی قابل علم باشد یعنی در و مانعی از علم نباشد پس همین که
ثابت شد حضور شی نزد وی ثابت شد عالم بودن وی بان شی پس گوییم
هر مجردی عالمست بذات خود بسبب آنکه حاضر است ذات وی نزد وی
یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور در اینمقام بمعنی عدم
غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت واقعی باشد بلکه اثنینیت اعتباری
کافیست و حضور هر شی نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات خود
هرگاه ذات او قایم بغیر نباشد بدیهی است اما اگر قایم بغیر باشد حضور
مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد خود پس ثابت
شد بودن هر مجردی عالم بذات خود و چون این مقدمه ثابت شد گوییم
واجب الوجود لامحاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی
عالمست بذات خود پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب
الوجود عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات چه
جمیع موجودات معلول ویند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول اما اینکه
جمیع موجودات معلول واجب الوجود ند ظاهر است و اما اینکه

چه تحقق حضور اوست نزد دیگری نزد ذات خود دم

علم بعلت مستلزم علم بمعلولست بیانش آنکه مراد از علم بعلت علم بوجهی است
که علت بآن وجه علت باشد و آن وجه مناسبت خاصی است که علت
را با معلول باشد که بآن مناسبت خاص معلول از وصادر شود و علم
بمناسبت لامحاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علت است
مستلزم علم بمعلول باشد پس گوییم وجهی که واجب الوجود بآن وجه
علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود
جهتی که زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس هرگاه واجب الوجود عالم
باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را صادق آید
که واجب الوجود عالمست بعلت معلول بآن وجهی که علت معلولست و
علم بعلت از وجهی که علتست مستلزمست مر علم بمعلول را پس واجب
الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد علم واجب بمعلول اول
و همچنین گوییم معلول اول علت معلول دویم است و واجب الوجود عالمست
بعلت معلول دویم که عبارت از معلول اول باشد پس لازم آید که واجب
الوجود عالم باشد بمعلول دویم نیز و هکذا الی آخر الموجودات
پس واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزئی این بود بیان

ثبوت

ثبوت علم برای خدای تعالی اشاره بکیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان
علما اختلاف است و سبب اختلاف آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی
آنکه صورت شی قایم باشد بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات
خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما مثلا قایم شود بنفس و در این
نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن صورت سما نزد وی پس
معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد و ذات
سما نباشد مگر معلوم بالعرض و تبعیت صورت و این نوع علم را علم
حصولی گویند نوع دیگر از علم آنکه ذات شی بذاتها نزد عالم حاضر
باشد و منکشف بر وی خواه بسبب حضور اتحاد عالم و معلوم باشد
بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه بذات خود و علم واجب الوجود بذات
خود و سایر علوم مجردات بذوات خود و خواه بسبب حضور قیام معلوم
باشد بعالم چنانکه در علم نفس و صورت علمیه خود چه نفس
را علم بسما مثلا بوسیله صورتیست حاصله از سما در ذات نفس
و علم نفس بصورت سمای حاصله در نفس بمجرد حضور آن صورتست
بذاتها نزد نفس نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم بهر صورتی بوسیله

صورتی دیکر بودی هر آینه در صورت علم نفس بشیء واحد اجتماع
صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهیاتست
پس علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بوسیله قیام او باشد
بنفس که موجب حضور و انکشاف او شده نزد نفس خواه سبب حضور معلوم
نزد عالم رابطه خاص باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه که
معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای مدرکه
خود مثلا چه نفس عالمست باینکه بینا و شنواست و علم او بقوت بینائی
خود مثلا نیست مکر بوجدان قوت بینائی حاضرة عندها بذاتها نه بتصور
معنی قوت بینائی و حصول صورت وی در نفس و تصدیق بمعنی از قبیل
وجدانیاتست و این حاضر بودن قوة بینائی نزد نفس نه بواسطه قایم
بودن قوة بینائیست بنفس چه قوة بینائی قایم بعضو مخصوصست نه
بنفس بلکه این حضور بسبب معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوت
بینائی و سایر قوی لامحاله از نفس فایض شوند بر محال خود پس معلولات
نفس باشند و بالجملة درین صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض حضور
معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن معلومات

در نفس و این نوع علم را علم حضوری کویند پس چون حصول علم بر
دو نوع است علما اختلاف کرده اند که حصول علم برای واجب تعالی بکدام
ازین دو نوع باشد و خلاف نیست در اینکه علم واجب تعالی بذات
خود علم حضوریست چه علم حصولی در غیر صورت متصور نیست چه
حصول شیء در شیء فرع مغایرتست بالذات و بالوجود میان هر دو شیء
در صورت علم شیء بذات خود علم و عالم و معلوم هر سه متحدند بالذات
و مغایرتشان نیست مکر بحسب اعتبار بلکه خلاف در علم واجب
تعالی است بما سوی و حکمای مشائین مثل ارسطو و ابو نصر و ابو علی و
اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قایلند بعلم حصولی و
شیخ شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان
حکمای اشراقین است قایلست بعلم حضوری و میکوید طریقه اشراق
نیست مکر علم حضوری و بالجملة این مذهب یعنی قول بعلم حضوری در
واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از و اکثر از محققین از حکما و متکلمین
اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل خواجه نصیر
طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات کوید مدتی در

مسئلهٔ علم واجب فکر میکردم و مذکور در کتب بر من منقّح نمیشد تا
شبی در خلسه شبیه برؤیا حالتی روی نمود و در ان حالت امام مشّائین
ارسطاطالیس را دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا
تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور مدرکه خود در دلالت بکیفیت علم
واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات بعد
از نقض مذهب شیخ اختیار طریقهٔ اشراق نموده میگوید علم تو بصور حاصله
در ذهن تو بنفس آن صور است نه بصور دیگر والا تراید
صور الی غیر النهایه لازم آید پس هرگاه علم تو بصور با آنکه علت مستقله
صور نیستی بحصول نفس آن صور باشد نزد تو نه بحصول صوری از آن صور
در تو پس چه گویی در علم واجب تعالی باشیا که بذاته علت مستقله اشیاست
وبالجمله تقریر این مذهب از آنچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال
وضوح دارد اما تقریر مذهب مشائین چنانکه از کلام شیخ در شفا و غیر آن
مستفاد است آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی اما علم انفعالی
چنانکه ما آسمان را بحس یا برصد مشاهده کنیم و صورتی از آسمان در نفس ما حاصل
شود و تعقل کنیم آسمان را پس آسمان با این صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم

بسبب آنست که آسمان با این صورت و کیفیت در خارج موجود است
پس چون در خارج با این کیفیت موجود بود ما با این کیفیت تعقل کردیم
و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود و بعد
از آن بر طبق آن صورت مخترعهٔ حاصله در ذهن خانه در خارج بنا کند
پس نتوان گفت که بنا صورت خانه را با این هیئات بنابر آن تعقل کرد که این
خانه در خارج موجود بود با این هیئات بلکه باید گفت بنا این خانه را در
خارج بنابر آن با این هیئات ساخت که صورت این خانه در ذهنش با این
هیئات مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعهٔ خود در خارج بنای
خانه نهاد و گوید علم واجب تعالی از این مقوله است چه خدای تعالی اشیا را
بوجه خیر و مصلحت تام تعقل نمود پس بر طبق تعقل کردهٔ خود در خارج
موجود ساخت پس اشیا را نه بنابر آن چنین که هست موجود ساخت که اشیا را
چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون
چنین تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ از این سخن آنست که مرجح
شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدمش بلکه
مر این نحو وجود را بر سایر انحاء متصوّره وجود و صادر شدن عالم از واجب

تعالی از روی اراده که عبارتست از تعلق علم ذاتی اوست که بعد از این دانسته
خواهد شد مرجح موقوفست بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال
مذکور تا آن تعقل مبدأ صدور عالم تواند شد چه دانستی که در اختیاری
بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابد است از
مبدایت تعقل و مرجح شدنش مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را ذاتاً
علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات
عالم باشد بلکه باید که تعقل صوری باشد و پس چنانکه در علم فعلی
و اگر علم و تعقل واجب مر عالم بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی
بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی انفعالی و میان علم حضوری در این
معنی که چون چنین بودی چنین تعقل کرد و نه چون چنین تعقل کرد چنین
شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود و مبدء صدور عالم
نتواند شد چه علم انفعالی بنابرین یا تابع وجود است و متأخر از و اگر حصولی
باشد و یا عین وجود اگر حضوری باشد پس مبدء و مقدم نتواند
شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده
و اختیار نتواند بود پس واجبست که علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوه

که خواجه در شرح اشارات نقض کلام شیخ بآن کرده چهار است یکی آنکه اگر علم
واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که ذات واجب
محل کثرت باشد دوم آنکه لازم آید که ذات واحده فاعل و قابل هر دو باشد
و این مستلزم ترکیب است چنانکه گذشت سیم آنکه لازم آید که ذات
واجب متصف باشد بصفات زایده غیر اضافیه غیر سلبیه و بطلان زیادتی
صفات حقیقیه بر ذات واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول
اول واجب مباین ذات او نباشد بلکه قایم بذات او باشد چه معلول اول
برین تقدیر صورة علمیه خواهد بود نه عین خارجی و عدم مباینت معلول
اول با ذات واجب خلاف مقرر حکماست و این وجوه همه مدفوعست اما
اول با آنچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب بترتیب است
یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب محال است اگر در یک مرتبه باشد و جایز است
هرگاه بترتیب باشد همچنین محلیتش مر صور کثیره را محالست در یک مرتبه
و جایز است بترتیب و امثال و نیز با آنچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیطه
مر لوازم خود را از بابت مطلق موصوفیتست نه از بابت قابلیت و شرح
این کلام آنست که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات واحد بسبب

اینست که ذات هرگاه قابل شیء باشد در حد ذات خود فاقد آن شیء بالقوه
نظر بوی خواهد بود واین مستلزم ترکیب است از جهتی فعل وقوت پس هر ذات
که فرض کنی قابلیت او مر شیء را ترکیب در ذات او لامحاله لازم آید اما در مفهوم
مطلق محلیت وموصوفیت فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم که شیء
محل معلول خود باشد موصوف بآن معلول خواهد بود وفاقد معلول در حد
ذات خود نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت فایض شود پس در مرتبه
وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما نتوان هم گفت که در آن مرتبه
فاقد وجود معلولست چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود چون تواند بود که
آن چیز فاقد این چیز باشد وچون تواند بود که چیزی از چیزی مفقود است فایض
شود وصادر گردد از و واین معنی بغایت ظاهر است تا کمال دقتی که دارد و
اگر علت شیء مطلقا موصوف نتواند شد بآن شیء لازم آید که هیچ ماهیت
بسیطه متصف بلازم خود نتواند شد چه لوازم ماهیت معلول ماهیت است
وحال آنکه جمیع ماهیات متصف اند بلوازم خود ویا قایل باید شد که هیچ ماهیت
بسیطه لازم ندارد بلکه هر ماهیتی که لازم دارد البته مرکب است وچگونه
قایل باین توان شد واما وجه سیم آنکه مخالفت اتصاف ذات واجب بصفات

حقیقیه

حقیقیه زایده بنا بر آنست که لازم آید فاقد بودن ذات واجب در مرتبه
ذات از صفت کمالی وکمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن
اوست بحیثیتی که فایض شود از و صور علمیه چنانکه شیخ در شفا تصریح بآن
کرده وعلمی که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکور است وآن عین ذاتست
نه نفس صورت علمیه که زاید است بر ذات ودلیل بر آنچه گفتیم آنست که صفتی
که عین ذاتست صفت حقیقیه است وصفت حقیقیه آنست که اضافه
در و معتبر نباشد چنانکه گذشت ودر صورت علمیه که از این حیثیت
که صورت علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است واز این بیان که کردیم
ظاهر شد اندفاع وجه سیم بوجهی دیگر نیز وآن وجه آنست که گوییم لانسلم
که صور علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر
اضافیه لازم نیاید واما وجه چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول
معلول اولیست بحسب وجود عینی خارجی وآن مباین ذاتست نه بحسب وجود
ظلی علمی واز جمله اشکالات علم حصولی علم بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورت
جزئی مادی در ذات مجرد ممتنع است چنانکه در احوال نفس ناطقه گذشت
ودر تفصی از این اشکال عظیم حکما بر این رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات

منادیه بر نحو کلی است و ازین کلام جمعی توهم نموده اند که مراد ایشان آنست که
واجب تعالی عالمست بکلیات وطبایع اشیا نه بجزئیات واشخاص و هرکز بان
فهمی مطلعست که این کلام دلالت برین متوهم باحدی الدلالات الثلث ندارد
پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد و توجیهات دیکر نیز کرده اند وانچه
از کلام شیخ مفهوم و از کلام محققین در توجیه قول حکما معلومست آنست
که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم شامل محیطست
بجمیع اشیا کلیه وجزئیه غایتش علم بجزوی بدو نوعست یکی از راه احساس
و ادراک بجارحه و آن لامحاله مستلزم آنست که صورت حاصله ازین طریق
قایم نشواند بود مکر بماده و نوع دیکر از راه اسباب و علل از باب علم منجم
بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا هرکاه فرض کنیم که شخصی منجم نشنیده باشد
و از منجم هیچ نشنیده باشد که خسوفی در فلان وقت معین خواهد شد و چون
آن وقت معین در آید چشم بکشاید و مشاهده خسوف نماید و با فرض کنیم
که منجمی نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین
خسوف واقع خواهد شد و در وقت خسوف چشم نکشاید و احساس خسوف
ننماید و اما اذا ند که این وقت همان وقتست که او را علم بوقوع خسوف در آن

وقت حاصل شده پس هر دو درین وقت عالم باشند بوقوع خسوف معین
و فرق این باشد که معلوم غیر منجم ازین حیثیت که معلوم اوست احتمال بوقوع
شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم منجم ازین حیثیت که معلوم اوست احتمال
دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد در
همین فرد معین و این بسبب آن باشد که احتمال شرکت مرتفع نشواند شد
مکر از راه احساس که مستلزم وضع است و مراتب تخصیصات نامتناهی
بوضع و قبول اشاره حسی نشود بمرتبه جزئیت و عدم احتمال شرکت نرسد
پس مراد حکما آنست که علم واجب تعالی بجزئی از نوع دویم است که از راه علم
باسباب و علل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب
تعالی نباشد مکر احساس و تخیل و این کمال تنزیه باشد نه موجب تشنیع بوده
و در علم حضوری نیز اشکالات عظیم است اشکال اول کیفیت علم بموجودات خارجیه
در زمان عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور نیست و مشهور
چنانست و کلام خواجه در شرح اشارات و شرح رساله ناظر بان که علم واجب
تعالی بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هرچه مسبوق نباشد
بعدم زمانی بحضور ذوات این معلوماتست بحسب خارج در جمیع ازمنه نزد

واجب تعالی و علم او بحادثات یومی و بالجمله هرچه مسبوق بود بعدم زمانی بارتسام
صور علمیه این موجودات است در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس
فلکیه که خاص بدبد و انتها نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات در
وقت حضور وجود هم نیز و برین قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات
واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات و جوابش
آنست که علم صفت حقیقیه ذات الاضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در
اضافه صفت نه در نفس صفت چه نفس صفت بودن ذاتست بحیثیتی
که هرگاه شیء موجود شود منکشف باشد برو و اینمعنی است که عین ذاتست
اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه عارضه بعد از وجود ذات
معلوم و تغیر در اضافه لامحاله جایز باشد و تحقیق آنست که تجدد حضور
و انکشاف اگرچه مستلزم تجدد صفت حقیقیه علم که عین ذاتست نیست
لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات و اجزای زمانست قیاس بواجب تعالی و خال
آنکه واجب تعالی مجرداست و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان مساوی
چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیاز مساویست پس حق در تحقیق علم واجب
بحوادث آنست که گوییم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث همین نسبت

اوست بزمان وجود حادث و این تقدم و تاخری که در اجزای زمانست
و اختلاف و تفاوتی که میان حادثات قیاس باجزای زمان همین مخصوص
بظرفیه زمانست چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا
نیست پس هرچه موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد
واجب تعالی ازلا و ابدا و عدم آن موجود خواه عدم سابق و خواه عدم
لاحق ثابت و محقق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که مانند او باشد در
زمانی بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر از اجزای زمان که موصوف
باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیقیست منقول از حکماء سلف
و جناب خواجه نصیر در شرح رساله تقریر آن باتم وجوه کرده و سایر
علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب و رسایل خود نموده اند و نزد
من تصحیح علم حضوری در واجب تعالی جز باین طریق روا نیست و بیان این
معنی در بعضی از حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ام که صاحبان فطرت
حکمی را گنجایش تصور تامل نماند اشکال دوم در کیفیت حضور مادیات
با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیه و متخصص بودن بوضع معین
و حیز معین نزد مجرد مقدس مبرا از عوارض مذکوره و شیخ در شفا انکار

بلیغ نموده این معنی را یا بنا بر استبعاد حضوری مادی نزد مجرد و یا بنا
بر انکه علم چنانکه مشهور است حضور مجرد نیست نزد مجرد قایم بذات و
اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز
تواند بود چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکانی و وضع بوده
باشد بگو وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف وجود
کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و مکان نیست
و حال انکه مادیت مادی و مکانی بودن و وضعی بودن او نظر بمادی
دیگر است نه نظر بمجرد باشد اشکال سیم لزوم تناهی عدد موجود است
چه اوضاع و حرکات و اجزاء زمان مترتبند و مجتمع در وجود نظر بواجب
الوجود اگر چه ممتنع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجراء براهین
ابطال تسلسل درو توان کرد و تناهی لازم آید و حال انکه غیر متناهیست
اما در جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه بنا بر خلود جنت
و نار و جوابش آنست که ترتب حادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب
بسبب اعدادست و اعداد نتواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان
و زمانی نیست قیاس باو مرتفع است اعدادی متصور نباشد پس ترتب نیز

پس هر مادی نظر بمجرد م

نظر

نظر بمجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر متناهیه در ظرفی که مترتبند
مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمعند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید
و بباید دانست که چون صفات حقیقیه واجب صفات کمالند عین
ذات واجبست و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم نیز عین ذات واجبست
لیکن علم که عین ذاتست بمعنی عالمیتست و آن بودن ذاتست بحیثیتی که
هرگاه معلوم متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر آینه منکشف باشد
برو و بایمعنی در واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد و خواه نه پس
واجب تعالی در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالمست بایمعنی اما انکه تحقق معلوم
در ان مرتبه ممتنعست و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم علم
واجب نیست لیکن تحقق اضافه عالمیت که عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست
بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفین است لا محاله مثلا بصیر صحیح
البصر بصیر است در حقیقت هر چند مبصری نزد او حاضر نبود لیکن تحقق
اضافه ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق ابصار بمبصر موقوفست بر حضور
مبصر و علمی که مقسم علم حصولی و علم حضوریست بایمعنی مذکور نیست بلکه
بمعنی معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافه متحققه

میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را بر نفس اضافه مذکور
نیز اطلاق کنند پس آنچه تعلق گیرد با و علم بمعنی مذکور اگر ذات شی باشد
آن متعلق را یا آن تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورت شی باشد علم حصولی
خوانند و نتواند بود که این علم عین ذات باشد مگر در صورت علم شی بذات
خود و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذاتست علم اجمالی گویند و در مقابلش
علم بمعنی دوم را علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلی است که
مشهور است چه علم اجمالی در مشهور صورت واحده را گویند که از معلوم
مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازای اجزای معلوم مرکب
حاصل شود مثلاً از انسان حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی حیوان
ناطق گویند و بصورت حیوان و صورت ناطق علم تفصیلی نامند و گاه نیز
باشد که علم واجب را بذات خود که سبب و علت علم واجبست بما سوای خود
علم اجمالی بما سوا گویند و علم بما سوای را علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین
ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی بشی عین حقیقت شی باشد یا صورت
مطابق حقیقت شی و هیچکدام نفس ذات واجب نتواند بود و چون حقیقت
اجمالی و علم تفصیلی حضوری و حصولی دانسته شد بباید دانست که در واجب

تعالی هر سه نوع علم حاصلست اما علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیه کمالیه
در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست و اما علم حضوری بسبب آنکه
مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد واجب تعالی متحقق است مر او را
و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل باختیار است و فعل اختیاری
مسبوقست بتصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا نتواند بود مگر
بصور اشیا و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست
که صدور صور علمیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار
آنست که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه بنا
مگر حضوری یعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و آن صور اگر چه معلوله
صادر باشد لیکن سابقیت علم بر آن صور لازم نیست **فصل ششم از باب
دوم از مقاله دوم** در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی و یکی از آنها
حیوة است و حیوة صفتی است که مصحح اتصاف شی باشد بعلم و قدرت و شک
نیست که این صفت در واجب تعالی عین ذات اوست و آن بودن ذات اوست
بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرت و یکی دیگر از آن صفات سمع
و بصر است و آن در واجب تعالی راجع شود بعلم حضوری او بمسموعات و

مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات
را ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنابر آنکه این احساسات
مشعرند بما لا صفت و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین محسوسات را
نیز بصر گویند و شک نیست که سمع و بصر عین ذات واجبست و آن بودن ذات
واجبست بحیثیتی که منکشف باشد برو مسموعات و سایر محسوسات و
یکی دیگر تکلم است و آن راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر
الفاظ مسموعه مقروه و آن لا محاله حادثست اگرچه قدرت بر ایجاد او قدیمست
و عین ذات و اشاعره کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و کلام نفسی و اول را
حادث دانند و ثانی را صفتی قدیم قایم بذات واجب تعالی چون سایر صفات
و این معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخییل الفاظ که حدیث نفس
گویند و این در باره واجب تعالی روا نیست و یا عبارتست از علم بمدلولات
و معانی الفاظ و عبارات و او نیست مگر عین صفت علم **باب سوم از مقاله**
دوم در افعال واجب الوجود و افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و
تکلیفی و مراد از تکوین معنی اعم است و آن ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را و گاه
نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارتست

از اوامر و نواهی متعلق بافعال مکلفین و آنچه متعلق است بوی از ارسال
رسل و انزال کتب و مجموع این امور در مقاله سیم که در بیان فرمان خداشناسیست
مبین خواهد شد ان شاء الله تعالی چه مراد از فرمان خدا نیست مگر اوامر
نواهی الهی پس مقصود بذکر درین باب منحصر است در افعال تکوینی و در آن چند
فصلست **فصل اول از باب سیم از مقاله دویم** در بیان معنی لفظ فعل
و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق کرده شوند یا بر سبیل ترادف و یا اعمیت
و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و جعل و ابداع و اختراع
سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجیح وجود بعلتی و ثابت شد وجوب
استناد کافه علل بعلتی واجب الوجود پس جمیع موجودات ممکنه معلول
واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بی واسطه و دانسته شد
که علیت وجود بمعنی افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده وجود و
و مراد فاوست تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد اعم است
از اینکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس علت و تکوین و موجد
جمیع موجودات واجب الوجود باشد و جمیع موجودات معلول و موجد
و مکون وی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی از آنجمله صنع

وخلق نزد متکلمین مخصوص است بافاده وجود مسبوق بعدم زمانی پس

اکر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل وصنع وخلق نکویند وحکما در مفهوم

الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی را معتبر ندانند وموجودات ممکنه را علی الاطلاق

معلول ومخلوق ومصنوع حق دانند ولفظ ابداع را مخصوص سازند بافاده

وجود غیر مسبوق بماده ومدة وانرا افضل انحاء ایجاد دانند ودر مقابل

این ایجاد مسبوق بماده را تکوین کویند وایجاد مسبوق بمده را احداث و

تکوین باین معنی اخص باشد از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند ومادیات

مکون وحوادث یومیه محدث ونیز بنا کر متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره

اعنی فعل وصنع ومانند ان شعور واراده اعتبار کنند پس اطلاق انها بر تاثیرات

طبایع چون احراق نار واضاءت شمس نکنند وبنا کر بنا بر انکه اراده را موجب

فعل ندانند وقایل بمقتضای الشیء ما لم یجب لم یوجد نباشند وتجویز ترجیح

بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت اقتضای بر سبیل وجوب معتبر است اطلاق

لفظ علت بر واجب الوجود نکنند وموجودات را معلولات وی نکویند بلکه

این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند ولفظ اختراع قریب بمعنی عرفی اطلاق

کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال ماخوذ از خارج واما جعل برد وکونه است

مرکب وبسیط جعل مرکب متصف کردانیدن شی است بوجود مانند صباغ

که ثوب را ملون کرداند بلون اما جعل بسیط صادر کردانیدن نفس شی است

یا نفس وجود شی علی اختلاف کما یاتی وبعد از صدور متصف خواهد شد

بوجود **فصل دوم از باب سوم از مقاله دوم** در بیان انکه صادر ومجعول

بالحقیقة از واجب تعالی ماهیات اشیاست یا وجود اشیا یا اتصاف

ماهیت بوجود بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قایلی دارد واحتمال اول مذهب

محققین است وبیانش آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مکر

مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود وصادر ومجعول بالذات

لا محاله عینی است واقع در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت

صادر شود وواقع کردد در خارج عقل انتزاع کند از ومفهوم بودن در

خارج را که معنی وجود است پس قایل بجعل وجود اکر از وجود مفهوم مذکور خواهد

بدیهی است لا محاله بطلانش واکر کوید که مراد از وجود حقیقی است

در خارج که بازای مفهوم مذکور است کوییم امری در خارج بازای مفهوم

مذکور نتواند بود مکر چیزی که منشا انتزاع مفهوم مذکور باشد ومنشا

انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مکر ماهیت ممکنه صادر شده

بسبب ارتباط و ملاحظه وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود
همین ماهیت صادر شده باشد بسبب آنکه منشا انتزاع وجود اوست نزاع
لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت همین ماهیت صادر شده
از جاعلیت که اخص است از ماهیت مطلقه و ما او را حقیقت نام کنیم و اخص
از ماهیت مطلقه ذاتیم و وی او را وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه دا[ند]
و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال
ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقة اتصاف باشد نه ماهیت و نه
وجود لازم اید که ماهیت و وجود بلا جعل واقع باشد و چون واقع باشد
موجود باشند چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل
باشند مستغنی باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد وا[جب]
لازم آید با آنکه واجب قبول اتصاف بغیر نکند اگر گویند وقوع ماهیت
و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول باشند بجعل بالعر[ض]
و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوییم که هرگاه مجعول بالذات اتصاف با[شد]
و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول بتبعیت وی لازم اید که متحقق و واقع در
خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی

که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذات چنین پس
اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که مجعول [ماهیت] باشد فی الجملة و اگر
مجعولیت این ماهیت نیز که اتصاف است راجع شود بمجعولیت اتصاف همین
ماهیت بوجود خود لازم آید ترتیب ماهیات غیر متناهیه در هر ماهیتی
از ماهیات و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجود آن
ماهیت نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و در این مقام احتمالی رابع [هست]
که ظاهرا کسی بر آن نرفته و آن احتمال جعل مرکب ماهیت است مثل جعل
الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان او در نهایت ظهور است و شیخ د[ر]
جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره بظهور بطلان این احتمال کرده حیث
قال الجاعل لم یجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا و کسی از این
عبارت و نظایر و امثال این در جایی که ببیند توهم نکند قایل بودن شیخ
را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قائلین بمجعولیت اتصا[فست]
چه شیخ و سایر محققین مصرحند بجعل بسیط ماهیت و باین که هرگاه
چنین عبارتی گفته شود مراد جعل ماهیت است و اشاره است بآن
که وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد و رای جعل ماهیت بلکه همین [که]

ماهیت مجعول باشد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در موجود کردن ذات
ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل
و چون صادر گردد لامحاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج
معنی موجود بودن اوست در خارج **فصل سیم از باب سیم از مقاله
دوم** در بیان کیفیت صدور معلول از علت صوفیه بر آنند که صدور
معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبه وجود معلول و ظهور وی
بطور معلول و اینجا متفطن شده اند بوحدت وجود و باین که وجود
حقیقت واحده است ساری در جمیع موجودات و ماهیات ممکنات
نیست مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت
واحده بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنینیت است
و لا موجود الا الواحد و فهم این معنی بغایت مشکلست و مدعی آنند که بریاضات
و مجاهدات که میان ایشان معهود است انکشاف این معنی ممکن شود و ادراک
آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن فانی
شدن سالکست از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات و موهومات
فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن بمحض عنایت الهی

و مداومت نمودن بذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر بهیچ وجه
خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و چون
مداومت عظیم برین نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه
از انوار قدسیه ساطع گردد که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهده
شود چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و بحسن ظن
اعتقاد کرده ایم بامکان صدق این دعوی نه بر نهجی که از کتب و رسایل این
مفهوم تواند شد چه این معنی گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر از گفتن
و نوشتن این معانی بیان حقیقت این نبوده بلکه مقصود اغانتی بوده که
سالک مستعد را ازین گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخباری بوده
که موجب تهییج اشواق صاحبان اذواق تواند شد زنهار که بظاهر اقوال
این طایفه مغرور نشوی و انکار ایشان را بر خود لازم نشمری که اگرچه در
میان این طبقه مبطلان بسیار اند لیکن محققان نیز بسیار اند و این معنی فی
نفسه حقست گو مدعی آن برحق مباش بلکه حسن ظن باکابر قوم را بر خود لازم
که شاید از برکت حسن ظن بهرمند گردی و موجب دریافتن عنایت الهی و نفحات
ابواب سعادت سرمدی گردد و باید دانست که مراد ایشان از آن نور

فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج بلکه همان نوریست که حق سبحانه و
تعالی ابراد و انسان تعبیه کرده و غرض از ریاضت بطریق مذکور تصفیه آن
نور است و تجلیه آن از زنگ کدورات طبیعیه و حسیه و وهمیه و خیالیه و چون آن تصفیه
و تجلیه بر نهج صواب بعمل آید بعد از انکه مرتاض بریاضات علمیه و معتقد
اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوة نوری شود بالفعل که بان نور
همه شنیدها دیده شود و همه چیزها بیقین رسد اللهم بلغنا الی ذلک
المقام العالی و اخرجنا من هذا المنزل الفانی البالی و چون چنین دانستی منافاتی
میان انچه درین مقام مذکور شد و میان آنچه سابقا در مقدمه کتاب مبین
گشت بیابی و چنانکه اشاره بان شد کان آنست که مراد ایشان از وحدت
وجود رمزیست از کیفیت صدور و شدت ارتباط معلول بعلت و مقومیت
علت مر معلول را مثلا اگر کسی گوید که حرارت ناریست تنزل کرده و
بلت مائیت است متطور بطور بلیت شده و در حقیقت نار و حرارت یک شیء
واحدند و بلیت و مائیت در جوهر متحد از اینجا معلوم است که مراد قایل
این قول چیست و جمعی از متشبث کنندگان طریقه تصوف که در طریقه
نظر بیرخالی از تحقیق نیست تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه

حقیقت کلی را نسبت بتعینات افراد بر سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط
لا تعین و باین اعتبار ویرا ماده عقلیه گویند و در خارج موجود نتواند
بود دویم بشرط تعین و باین اعتبار ویرا کلی طبیعی گویند و نزد محققین
جزء شخص است و موجود بتعین وجود شخص کذلک حقیقت وجود
را که منشا انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی است نظر بتعینات ماهیات
بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیت و عدم تعین مطلقا
و ان حقیقت واجب الوجود است نزد حکما دویم لابشرط تعین از تعینات
ماهیات و عدم ان و ان حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه سیم
بشرط تعین از تعینات ماهیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق
ممکنات پس حقیقت هر ممکن عبارتست از حقیقت وجود مخلوط شده
با تعین ماهیت و چون آن حقیقت لابشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت
واجب الوجود باشد و چون با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن
پس موجودیت حقیقت ممکن همین حقیقت وجود باشد و تعین
ممکنی که ماهیت عبارت از وست امری باشد اعتباری که عارض حقیقت
وجود شده باشد این توجیه اگرچه بوجهی قریب است اما بوجهی دیگر دور

نهایت بعد است چه کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج
مگر با ضم تعین و محتاجست هر آینه بضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف
حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجود است و مستغنی است در وجود
از عروض عوارض و تعینات و امثال آن پس چگونه معروض تعین ممکن تواند
شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه آنست که ما اشاره بان کردیم طریق
دیگر در توجیه کلام صوفیه طریق ذوق المتالهین است و آن چنانست
که گوییم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام بدیهی امریست
اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست در خارج
بماهیات بلکه موجودیت هر شی بودن اوست بحیثیتی که منشا انتزاع مفهوم
وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشا انتزاع وجود بنفس ذات خود نتواند شد
مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق منشا انتزاع وجود نشوند مگر
بسبب انتساب و ارتباط خاص بحقیقت ذات واجب الوجود پس حقیقت
وجود اعنی ما به الموجودیه در همه موجودات یکی باشد و آن حقیقت واجب
الوجود است بنابرین توجیه حقیقت وجود واحد باشد و حقایق موجودات
متکثر و ظاهر از کلام صوفیه انست که حقیقت موجودات واحد باشد

مگر اینکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقه ذوق المتالهین
نیز وجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت
خود موجود باشد و آن نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق
موجودات اعتباریه اند چون موجودیت انها نیست مگر باعتبار نسبت
بحقیقت وجود و اما طریقه حکما در کیفیت صدور آنست که گویند واجب
الوجود تام است و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و کمالات
وجودش بالتمام در حد ذات خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ
امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز حاصل
برای غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است در واجب الوجود چه هر
موجودی غیر واجب الوجود یا کمالات وجودش بالقوه است و مستفاد
از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودش در و حاصلست بالفعل
لیکن از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصلست
از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و هر دو قسم وجودش حاصلست از غیر
و جنس وجودش حاصلست برای غیر چه هر کدام متعدد اند یا بالنوع یا
بالاشخاص نیز و مراد از فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت وجود

غیر و کمالات وجود غیر نیز فایض از و باشد کان که وجود و کمالات وجود
از و سر بر آمده و بدیگران رسیده و انحصار این چنین موجود در ذوات
الوجود ظاهر است پس وجود ذات و کمالات وجود ذات جمیع ممکنات رشحه
و ترا وشی بلا تشبیه از وجود فوق التمام واجب الوجود و تحقیق تفصیلی
این طریقه آنست که فاعل هر گاه تام القدرة و الفاعلیة باشد و غیر
محتاج بمعاون و آلت هر چه را تصور کند و اراده تامه اش تعلق بآن گیرد
هر آینه لوح خارج و صفحه نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کلی و ترتیب
جمیع موجودات من الازل الی الابد که هر آینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت
محض است در ازل معلوم و متصور واجب الوجود تعالی شانه بوده
و اراده کامله اش بتفاصیل اجزا و جزئیات نظام خیر کل فی وقته
تعلق گرفته لهذا بر طبق اراده تامه اش در خارج ارتسام پذیرفته و نظر
از اقتضای آن کند که نسبت ظرف در خارج و نفس الامر بواجب الوجود
چون نسبت ظرف ذهنی باشد نظر بما و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود
مر حقایق و اعیان موجودات را در خارج چون نسبت تصور کردن ما باشد
مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی الحقیقة ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن

باشد مر واجب الوجود را عز شانه و از اینجاست وحدت وجود بنوعی که خاطر
فاطر این کمینه بآن منساق شد مفهوم مستغنیین تواند شد چه
نسبت حقایق موجودات بحقیقت واجبیه نسبت مفهومات جنس
و فصل باشد که اجزای تحلیلیه اند ماهیت نوعیه بسیطه را و مؤید
اینست آنچه از بعضی اکابر بنظر رسیده که وجود واجبی عین وجودات
همه موجوداتست نه عین وجود هر یک از موجودات قلم اینجا رسید سر بشکست

فصل چهارم از باب سیم از مقاله دویم در بیان صادر اول و
اشاره بترتیب موجودات چنانکه سبق ذکر یافت حکما گفته اند که از واحد
حقیقی که هیچگونه کثرت در و نباشد نه حقیقی و نه اعتباری صادر نتواند
شد بالذات در مرتبه واحد مگر واحدی چه لابد است مر علت را نظر
بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص تواند شد از میان سایر
معلولات ممکنة الصدور و آن خصوصیت در واحد حقیقی نه جزو ذات
تواند بود و نه عارض ذات و الا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات
باشد و آن خصوصیت عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود و الا لازم آید
که اثنینیت در معلول بوده باشد و یا خصوصیت شرکت باشد و این هر دو

خلاف مفروضست ویا خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده باشد
بلکه نظر بیکی بالذات باشد ونظر بدیگری بالعرض واین ممکنست وواقع
پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول واحد
وچون ثابتست که واجب الوجود واحد حقیقی است پس معلولی که در مرتبه
اول صادر شود از و باید که ماهیت بسیطه باشد بحسب خارج ونباید که
محتاج نباشد وجود او ویا تقوم او بوجود معلولی دیگر والا آن معلول
دیگر صادر اول بوده باشد لوجوب تقدم المحتاج الیه علی المحتاج وهمچنین
معلولی در میان معلولات ممکنه جوهر عقلی نتواند بود وپس چه عرض مطلقا
محتاجست در تقوم بجوهر واز انواع جوهریه جسم مرکب خارجی است از ماده
وصورت وصورت محتاج است در تعین بماده وماده محتاجست در
قوام بصورت ونفس محتاجست در فیضان وحدوث باستعداد بدن
یا استعداد ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه ویا استعداد تجددی مانند
نفوس بشریه پس هیچکدام از مقولات عرضیه وانواع جوهریه صادر
اول نتواند بود مگر جوهر عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد
وچون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق

صدور

صدور بالذات وبیان حصول کثرت آنست که عقل اول را لا محاله هویتی
مخصوصه است که از وگاهی تعبیر بوجود خاص کنند وصادر اول
بالحقیقه اوست ولازم امتداد او را لا محاله هیئت کلیه وثابت شود مر
ماهیت را قیاس بوجود امکان ومر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر
وچون آن هویت مخصوصه مجردیست قایم بذات ثابت شود مر او را تعقل
ذات خود وتعقل علت خود پس حاصل شود شش امر که در وازان امور مقدم
بود ذات او بنده که وجود باشد وماهیت واین هر دو بحسب خارج متحدند
وبحسب ذهن متغایر بود وامر دیگر حال اوست قیاس بذات خود وآن
امکانست وتعقل ذات خود ود وامر دیگر از آن امور دستنه حال اوست
قیاس بعلت خود وآن وجوب غیری است وتعقل او مر علت خود را وشک
نیست که حالی که ثابتست مر او را قیاس بعلت اشرفست از حالی که ثابتست
قیاس بذات خود پس صادر شود بوساطت این دو حال از مبدا اول دو
معلول دیگر یکی عقل ثانی ود ویم فلک اول وشک نیست که عقل اشرفست
از فلک پس مناسب اینست که اشرف بوساطت اشرف صادر شود واز دون
بوساطت ادون وحالی که واسطه وجود فلکست مشتمل بود وجهت است

یکی تعقل دویم امکان وشك نیست که تعقل اشرفست از امکان وفلك
مرکبست از ماده جسمیه ونفس فلکیه که صورت اوست وصورت
اشرفست از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف وادون بادون و
این امور واحوال که لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه امور خارجیه
نیستند لیکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت واقتضا بامثال
این امور مختلف توانند شد پس واسطه صدور معلولات متعدد توانند شد
وچون لازم معلول اول لذاته محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم
صدور کثرت در مرتبه واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم
بالتبع وبالعرض جعل ملزومست ومجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم
این لوازمست وباین قیاس صادر شود از عقل ثانی فلك ثانی وعقل ثالث
واز عقل ثالث فلك ثالث وعقل رابع واز عقل رابع فلك رابع وعقل
خامس واز عقل خامس فلك خامس وعقل سادس واز عقل سادس فلك
سادس وعقل سابع واز عقل سابع فلك سابع وعقل ثامن واز عقل ثامن
فلك ثامن وعقل تاسع واز عقل تاسع فلك تاسع وعقل عاشر صادر شود واز
عقل عاشر بنوعی انعقا و بتوسط افلاك ماده کلیه عنصریات که قابلست مر

استعدادات مختلفه متجدده را وبحسب استعدادات مختلفه صور عنصریات
را از بسایط ومرکبات وبباید دانست که از وجوب استلزام کثرت
معلولات مر کثرت جهات علت را لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات
علت مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها منعکس نیست
تا لازم آید که از عقول مترتبه بحسب کثرتی که در مرتبه هر کدام متحقق
شود معلولات کثیره از وصادر گردد ولازم آید که عدد عقول وافلاك
غیر متناهی باشد وسر عدم لزوم آنست که عقول متفقة الحقیقة
نیستند تا لازم آید که مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشد ونیز بباید
دانست که قول بواحد صادر اول ووجوب ترتیب در صدور کثرت
از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست و
منافاتی باراده واختیار واجب تعالی ندارد بسبب آنکه اراده جزافیه وترجیح
بلامرجح چون باطلست پس تعلق اراده واختیار باحد المتعینات محتاجست
بخصوصیتی که مرجح تعلق تواند شد وهر کس از متکلمین که درین مسئله
ودر امثال این از مسایل دیگر منازعه ومناقشه کرده بنابر توهم منافات نسبت
وقول باراده جزافیه وترجیح بلامرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر

متکلمین و نیز قول بوسایط منافاتی با توحید افعالی و ایجاد بموثر حقیقی
ندارد چه علت متوسطه مفید وجود و موثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است
در وصول فیض وجود علت بعید بسوی معلول و لهذا قاطبهٔ محققین
و حکمای متالهین با قول بوجوب وسایط مصرح اند باین که لا موثر فی الوجود
الا الله و آنچه در احادیث ائمه طاهرین وارد شده که اول ما خلق الله العقل
اشاره بترتیب مذکوره تواند بود و در بعضی روایات از سر و کاینات
عقلی و در بعضی روحی واقع شده و در بعضی وارد شده که اول مخلوقات
قلم است و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند چه تواند بود که
همه اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل و روح یکی تواند بود و سابقا
بیان کرده ایم و بعد ازین نیز خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین صلی الله
علیه و آله الطاهرین متصل است در سلسله عودی بمرتبه وجود عقل اول
در سلسله بدوی پس دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل اول باشد
و نیز چون عقل اول واسطه فیضان علوم و کمالات بالواح قابلیات
ماتحت خود هر آینه مناسب باشد تعبیر از و بقلم کردن بلکه لوح ظرف حقا
وصفحهٔ نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و

و مرکبات حروف و ارقام الهی که منقشند بوساطت قلم عقل درین کتاب
هر گاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد باشد چه استبعاد
چه قلم در خور دست کاتب سزا باشد و دست قدرت الهی را قلمی جز عقل
مجرد لایق نتواند بود و محققین و القلم و ما یسطرون را بعقول فعال و
ملائکه مجرده تاویل کرده اند و قرینه جمع ذوی العقول مؤید این تاویل است
و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل بر اینکه مراد از قلم در اینجا
عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات است آنست که در بعضی از اخبار
وارد شده که اول ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر آمده اول ما خلق الله القلم
و در بعضی دیگر آمده اول ما خلق الله جوهره است که چون مخلوق شد نظر کرد
خدای تعالی باو بنظر هیبت پس از هیبت خدای تعالی گداخته شد
و گرم گردید و از وی کفی بهم رسید و دخانی برخاست پس آفرید از دخانش
سموات را و از کفش زمین را پس مجموع این اخبار دالست بر اینکه مراد از قلم
و عقل و جوهر که اول مخلوقاتند شیء واحد باشد و الا تناقض لازم آید و
بدانکه قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده مجزوم به حکما نیست باین معنی
که قایل بامتناع و زیاده برین باشند بلکه قول بعشره بنابر اینست که دلیل دلالت

برهمین عدد کرده چنانکه سابقاً اشاره بان شد پس تواند بود که عدد
عقول طولیه بیش ازین باشند باین معنی که ما بین عقلی که مبداء فلک اول ست
و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند و شیخ در اشارات بطریق
نیکی گفته که فمن الضرورة ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه جوهر عقلی و
جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این کلام دال است
بر اینکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدأ فلک اول اذ لا سبیل الی ذلک
بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی اعم از اینکه
اول جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد چنانکه
مذهب بعضی از اقدمین است پس مصدر شیء عقل اول نتواند بود بنا بر آنکه
در عقل اول کثرت جهات بمرتبه نمیرسد که اسناد جمیع ثوابت باو توان
داد بلکه بنا برین مذهب مصدر فلک اول عقلی خواهد بود بعد از عقل
اول انتهی کلام المحقق و این سخن دلالت کند بر آنکه عقل دویم مصدر فلک ثوابت
تواند شد و کثرت حاصله در مرتبه دویم وفا بکثرت ثوابت تواند کرد
و این معنی مفید نیست چه محقق خود بیان فرموده که هرگاه در مرتبه دویم
دو معلول باشد و تجویز نکنیم که از سافل بوساطت عالی معلولی صادر شود

در مرتبه سیم دوازده معلول متحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم اضعاف
مضاعف خواهد شد بیانش آنست که هرگاه از واحد حقیقی مانند آ صادر
شود معلولی مانند ب و این اول مراتب معلولات باشد پس تواند که از آ
صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج و از ب تنها صادر شود معلولی
مانند د پس در مرتبه دویم دو معلول باشند با هم و اگر تجویز کنیم که
از ب بوساطت آ نیز معلولی صادر شود در مرتبه دویم سه معلول
با هم باشند پس اگر در مرتبه دویم همان دو معلول اعتبار کنیم و گوییم که آن
جیم و دال باشند تواند بود که از آ صادر شود بتوسط ج تنها معلولی و
بتوسط دال تنها معلولی دیگر و بتوسط جیم و دال هر دو با هم ثالثی و بتوسط
ب و ج رابعی و بتوسط ب و د خامسی و بتوسط ب و ج و د سادسی و از ب
بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج و د تاسعی و از ج تنها عاشری
و از د تنها حادی عشری و از ج و د با هم ثانی عشری و این مجموع در مرتبه سیم
باشند و اگر تجویز کنیم صدور اسافل را بتوسط عالی و اعتبار کنیم ترتیب را
در متوسطاتی که فوق واحدند هر آینه حاصل در مرتبه سیم اضعاف مضاعف
آن خواهد شد و این وقتی است که در هر کدام از معلولات سه گانه اعنی ب

کرد در مرتبه اوّل وچون دیگر در مرتبه دویم واقعند کثرت جهات کرده
عقل اوّل اعتبار کرده بودیم نکنیم واگر اعتبار کنیم ترتیب توسّط را نیز در
میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبه سیم که مرتبه فلک ثوابت است
هزاینه از حدّ ضبط بیرون خواهد بود پس مندفع شد تشنیع شیخ اشراق
بر مشائین که در مرتبه عقل دویم کثرتی که وفا بصدور کثرت ثوابت کند
متحقق نیست **فصل پنجم از باب سیم از مقاله دویم** در سبب اختلاف صور
عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکباتست شیخ ابو
علی سینا نقل کرده در شفا از جماعت منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت
فلک مستدیر است واجبست که استداره و اختلاف اوضاع او نسبت بجسمی
باشد ساکن در جوف فلک پس لامحاله محاکه با جسم مذکور واقع شود و موجب
تسخین آن شده مستحیل بنار کردد و آنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک
در حوالی مرکز واقع باشد بسکون جود بماند و مایل ببرد و کثافت شود تا
انکه مستحیل کردد بارض و آنچه از جسم ما بین نار و ارض واقع شود آنچه
در بلی نار است حار است لیکن حرارتی کمتر از حرارت نار و آنچه در بلی ارض است
کثیف باشد اقل از کثافت ارض و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت

باشند پس ما یلی نار حار رطب بود و آن هوا باشد و ما یلی ارض بارد رطب
و آن ماء باشد و سبب کون عناصر همین باشد و بعد از نقل این کلام حکم
کرده بعدم صحت این کلام بنا بر انکه لازم آید که جسم مذکور اوّلا بدون صورت
نوعیّه موجود باشد و بعد از آن بحرکت و سکون اکتساب صور نوعیّه
کند و این محالست چه جسم مجرّد صورت جسمیّه موجود نتواند بود چه
جسم مطلق بمنزله جنس و صور نوعیّه بمنزله فصل و وجود جنس بدون
فصل محال باشد بلکه حق آنست که چنانکه وجود ماده عناصر از عقل عاشر است
بمعاونت افلاک صور عناصر نیز فایض باشد بر اینماده از عقل عاشر
بمعاونت افلاک با بمعنی که چهار فلک از جمله افلاک و یا چهار جمله از مجموع
افلاک و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور اربعه
عناصر بوده باشد و وجهی که جماعت مذکور بجهت حدوث صور عناصر
گفته اند سبب تخصیص عناصر باشد باحیاز و امکنه مخصوصه چه بودن
حار در حیزی که بلی حرکت باشد که لامحاله مستحفظ او تواند بود انسب است
و بودن بارد در حیز سکون که مستحفظ اوست اولی و در کتاب مبدا و
معاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کاین فاسداست واجبست که مبادی

قوّتیه اش قابل تغیّر نباشد و عقل تنها مبدأ آن نباشد و اسطقسات در مادّه
مشترکند و در صورت مختلف پس واجبست که اشتراک مادّه تابع امری
باشد مشترک در فلکیات و آن اصل حرکت مستدیر است چه افلاک مع
اختلافها مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر
اختلاف قوای محرّکه افلاک را چه هر فلکی را حرکتی است مختص بحسب خصوصیت
جهت سرعت و بطو که آن خصوصیت مستند است بخصوص محرّکه و چون
بقای مادّه بدون صورتی از صور ممکن نیست پس قوام مادّه تنها بطبیعت
مشترکه فلکی نباشد و چون مادّه بالزّمان مقدّم نیست بر هر صورتی که
بالفعل مقوّم اوست بنا بر حدوث صور عناصر پس صورت نیز تنها مقوّم
مادّه نتواند بود پس قوام مادّه از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکه
فلکیه و از طبیعت مطلقه صور مختلفه و امّا سبب امتزاجات بر دو گونه است
یکی اختلاف نسبت عناصر بسما و ثبات مانند محاذات شمس با موضعی از ارض
که مقتضای اضاءت آن موضعست و بتوسّط اضاءت مقتضی سخونت و بتوسّط
سخونت مقتضی تخلخل تا اصعاد جسم متسخّن که موجب خروج از مکان طبیعی است
و ممزوج شدن با غیر خود و سبب دویم قوی و هیئات طبیعیه که فایضند

از سما و ثبات بر طبایع و صور و نفوس که موجب تحریکات آنها شوند مر موادّ
خود را و مادّه غیر خود را و سبب گردند مر امتزاج بعضی از اجسام را
با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوای غاذیه و سبب حدوث مزاج
گردند و مزاج لامحاله بر نسبتها مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت
در کمیات و کیفیات عناصر موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب
استعدادات مختلفه صور مرکبات متخالفه از واهب الصور فایض شود

فصل ششم از باب سیم از مقاله دویم در بیان آنکه علت فیضان
نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است که او را عقل
فعّال نیز گویند و سابقاً بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفق
الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب الوجود
که واحد حقیقی است در مرتبه واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدور
بترتیب که بعضی علت بعضی باشد نیز میتواند بود و الّا تشکیک در ذاتی لازم
آید بسبب آنکه ماهیت در همه افراد چون یکی است علیت در و مستلزم
تشکیک با قدمیت باشد بخلاف آنکه افراد مختلف الحقایق باشند مانند
عقول و نیز صدور نفس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنا بر آنکه نفس اشرف

از جنس است و شریف معلول خسیس نشود و همچنین صدور نفس ناطقه
از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر آنکه جهات و معانی حاصله در معلول
اول که سبب صدور کثرت اند نتواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند
مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگری خواهد بود و لازم آید که نفوس
ناطقه نیز مختلف الحقایق باشند و اگر آن جهات و معانی متفق الحقیقه
باشند متعدد نتواند بود بسبب آنکه کثرت و تعدد در نوع واحد حاصل
نتواند شد مگر بسبب ماده و عوارض ماده پس گردد معلولات اول مفقودست
و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچیک از عقول که بعد از عقل
اولند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه آنها اگر چه ماده متحقق
شده بنا بر مصدریت هر یک از آنها مر فلکی را از افلاک لیکن چون
ماده فلک قابل کون و فساد نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف
عقل عاشر که مصدر ماده کاینات است پس نوع نفس ناطقه از و بجهت
واحده که صادر شود متکثر الافراد تواند شد بحسب مواد مختلفة الاستعدادات
که امزجه متخالفه موجبات آن باشد پس ثابت شد که علت فیضان نفس ناطقه
عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است از ماده

مستعد

مستعد شده باستعداد خاص که بدن عبارت از وست و پوشیده
نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدأ فیضان نفس ناطقه باید عقلی
باشد که مبدأ ماده کاینات نیز باشد تا مهیا شود او را افاضه نوع
متکثر الافراد پس هرگاه ثابت باشد بدلیل ملخص وجود مبدأ عقلی
بجهت هر فلکی ثابت شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد
اما با قطع نظر از دلیل ملخص باین دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را مبدأ
عقلی باشد و عقل مذکور عاشر آنها باشد یا نه نظر دقیق تقاضا کند که توان
کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدأ و معاد کرده بیانش آنست که هرگاه عقل مذکور
مبدأ ماده کاینات باشد باید که مرتبه وجودش که با آن علت نفس ناطقه
شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا میسر شود او را افاضه نفوس
ناطقه متکثره چه اختلاف استعداد ماده کاینات که سبب تکثر اشخاص
نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در انفعال اسباب
امتزاج دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که احد افلاک است
پس معلول اول نتواند بود بنا بر آنکه افلاک دیگر پیش از و موجود باشند
و معلول فلک نیز نمیتواند بود بنا بر آنکه اشرف است از فلک پس معلول عقلی دیگر

که وجودش وجود فلک دیگر باشد و نقل کلام در آن عقل کنیم تا منتهی
شود بعقلی که وجودش در مرتبه وجود فلک اول باشد و با فلک اول معلول
عقلی باشد که معلول اول و اول عقول تواند بود و برین ثابت شود وجود عقول
عشره بترتیب مشهور و چون ثابت شد که مبدا نفس ناطقه عقل عاشر است
ثابت شد که مبدا جمیع انواع کاینات متکثر الافراد نیز عقل عاشر است
بجهات متکثره متخالفه که لامحاله حاصل شده در مرتبه عاشره و باختلاف
استعدادات مادهٔ قابله نیز اختلاف انواع مستند باشد باختلاف
جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه
اشرف انواع کاینات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهات است و سایر
انواع مرکبات بسایر جهات پس در عنایت ترتیب و افاضه کمالات هر
نوعی از انواع کاینات نیز که باصطلاح اشراقیین رب النوع عبارت از آنست
عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوع است بجهتی از جهات
که حاصلست مر او را از ترتب معلولات مجرده و مادیه طولیه و عرضیه
که متقدمند بر وی و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه عاشره
که ارباب انواع باشند نشود **فصل هفتم از باب سیم از مقالهٔ دویم**

در بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم سابقا دانسته
که سبب حاجت ممکن بعلت امکانست چنانکه مذهب جمهور حکما و محققین
متکلمین است نه حدوث چنانکه مذهب جمعی دیگر از متکلمین است
و مراد از آن علت مفید وجود و مرجح اوست بر عدم و سبب احتیاج
باین علت حق آنست که طبیعت امکانست خواه ممکن حادث باشد و
خواه قدیم چنانکه دانسته شد و مراد از حادث درین مقام آنست
که وجودش مسبوق باشد بزمانی که عدم سابقش متحقق در آن زمان باشد
مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم آنکه نه چنین باشد اگرچه مسبوق
بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر حدوث و قدم ذاتیست
که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی حادث
بآن معنی است لامحاله و جمیع ممکنات حادثند بآن معنی نه باین معنی و باین معنی
منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باین معنی را قدیم نام
کنند و خواه نه پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم متساویند
در حاجت بعلت مفیده و مرجح وجود و حادث را با حاجت بعلت مفیده
حاجت دیگر نیز هست بعلت معده یعنی علتی که سبب باشد درین که

علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این جزء زمان
دون جزء دیگر سابق بر آن والا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت
چنانکه اگر علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود
دون عدم و شک نیست که این حاجت در ممکن قدیم لامحاله نباشد
چه ممکن قدیم چون پیش از زمان وجودش زمانی نیست لهذا از علت
محدثه مستغنی است و عادت علما جاری شده که علت مرجحه اصل وجود را
علت مبقیه گویند بنا بر آنکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علت
مرجحه خصوص وقت را علت محدثه بنا بر آنکه حاجت او مختص بوقت حدوث است
وبکس و شک نیست که علت محدثه من حیث هی محدثه واجبست حدوث
او در وقت حدوث معلول چه اگر پیش از وجود باشد لازم آید تخلف
معلول از علت تامه چه مفروض آنست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه
حاصل باشد و باقی نماند مگر امری که مخصص وقت حدوث باشد پس
اگر مخصص پیش از وقت حدوث موجود باشد و معلول موجود نباشد
لامحاله تخلف لازم آید پس واجبست اختصاص وجود علت محدثه
بوقت حدوث معلول و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم

تسلسل لازم آید پس لابد است که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث
در وقت معین امری باشد که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امری
تواند بود که حادث باشد بوجهی و ثابت باشد بوجهی و آن امر حرکت است
چه حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابتست و از جهت نسبت بحدود
مسافت متجدد و حادث پس لابد است در حدوث حوادث از حرکتی
که ماهیتش حادث نباشد بحدوثی که مراد است درین مقام اگرچه
حادث باشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث و قدم
عالم و آن حرکت فلک است پس علت و سبب حدوث حوادث حرکت
فلک باشد و بسبب حرکت فلک تواند که حادث معلول واجب الوجود
قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول
از علت تامه لازم نیاید و باید دانست که حرکت فلک گاهی علت محدثه
و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود که حادث را
ماده یا موضوعی تواند بود باشد که استعداد وی مر حدوث حادث را
بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون استعداد
ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود آن حادث بر آن ماده یا موضوع

از معید وجود واجب کرده پس تمام شد از استعداد وقابلیت علت قریبه تخصیص وجود حادثاست بوقت حدوث وحرکات واوضاع علت بعیده آن پس همچنانکه وجود حادث مسبوقست بوجود حرکات واوضاع مسبوقست بوجود ماده یا موضوع نیز واینست معنی قول حکما که هر حادث مسبوقست بماده ومدت چه مراد از مدت زمانیست که مقدار حرکت فلک است ومراد از ماده اعمست از ماده بمعنی هیولی واز موضوع

فصل ششم از باب سیم از مقاله دویم دربیان انکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را چه نحو است از انحاء فاعلیت بدانکه کافه علما بعد از انکه متفق اند در آنکه فاعلیت خدای تعالی بعلم وارادهاست نه بطبع وبعد از اتفاق حکما ومحققین متکلمین در انکه علم واراده در واجب تعالی چون سایر صفات عین ذاتست نه زاید بر ذات وبعد از اتفاق در آنکه فاعلیت خدای تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی یا کمالی یا اولویتی است که عاید وراجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علوا کبیرا مختلف شده اند که ایا تواند بود که خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره نه برای خود بلکه بجهت ایصال النفع غیر کند یا نه حکما

برانند که با وجود اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه خیر واکمل جهات ایصال نفع بغیر منزه هستند از قصد بسوی آن چه صدور قصد نتواند بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل بان کاسب اولویتی وکمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد وهیچ علت حقیقیه از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد ومستکمل بمعلول خود نتواند بود چه کمال معلول هر اینه از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه قصد از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علت حقیقیه وفاعل حقیقی معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت حقیقیه وفاعل حقیقی مانند طبیبی که بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان صحت از واهب الصحة والحیوة ومانند نجاری که مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور وبالجمله هر فاعلی بالاراده باراده حیوانی فاعل حقیقی مفعولات خود نباشد بلکه فاعلیت این فواعل بالحقیقه تحریک ماده بیش نباشد پس صدور قصد از این فواعل متصور شود نه از فاعل حقیقی واراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس

واجب الوجود فاعل بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل
حقیقیه متوسطه از عقول مجرده و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین
واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی کنند
تا استکمال واجب بغیر لازم نیاید و واجب نیز نباشد اشتمال افعال
الهی را بر جهات حسن و مصالح بنا بر انکه قایل بحسن و قبح عقلی نیستند
پس بر ایشان لازم آید که واجب الوجود غایت نباشد در افعال خود
تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض کنند و فعل الهی را معلل
بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دارند و منع کنند که فعل بجهت ایصال
نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی آنست که مذهب
ایشان بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و
حکم دانند و نزاع در اینکه مصالح و حکمی که مبنی اغراضی است که معتزله بآن
قایلند مقصود است یا مرضی لفظی محض باشد چه معتزله در اصطلاح خود
قصد را تخصیص نه دهند بانچه حکما مخصوص بان دارند و حکما بنا بر
تخصیص اصطلاح کنند قصد الهی را برضا و تا باین تحقیق مذهب جماعتی
از معتزله قایلند بایجاب فی الجمله و باینکه اراده مطلقا موجب فعل است

وفعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافی قول حکما که افعال الهی را لوازم
خیریت ذات کامله واجب الوجود دانند نباشد و نزاع معنوی متحقق نشود

فصل هشتم از باب پنجم از مقاله دویم در بیان عنایت و تدبیر الهی
و بیان انکه موجودات بر اتم وجوه ممکنه واقعند نظر بنظام کل حکما گفته اند که
چون ثابت شد که افعال الهی مبنی بر قصد نتواند بود و واجب الوجود علت
غاییه فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر فعل نتواند کرد
وایضا نفع بسافل منظور عالی نتواند بود و حال انکه موجودات واقعند
باتم وجوه احکام و اتقان و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در ان و
واقف بران شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه واقعه نیست
مگر برای ترتب اثار نفع و جهات خیری که مترتبند ان آثار و جهات بر ان
موجودات و اشتمال موجودات برین آثار غریبه و تدابیر عجیبه بمجرد اتفاق
بالضروره نتواند بود پس واجبست که صدور موجودات از واجب تعالی
بطریق عنایت بوده باشد بیان آنست که واجب الوجود خیر محض است
بنا بر انکه خیر فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است و لهذا گفته اند
الخیر هو ما یتشوق کل شیء ویتم به وجوده و ظاهر است که هر چیزی مشتاق

وخواهان تمامیت وجود و فعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق
تمامیت و کمالیت وجود باشد و در مقابلش شر نیست مگر نقص وجود
و نقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم یا عدم ذات یا عدم امری که
صلاح ذات و کمال وی باشد و واجب الوجود عین وجود تام بالفعل
کاملست هم بحسب ذات وهم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکانی و بالقوه
وعدمی بوجهی از وجوه در و متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد
و هیچ موجودی بغیر از واجب الوجود خیر محض نتواند بود و هرچه خیر محض
باشد صادر نتواند شد از و مگر خیر محض بسبب آنکه جهت صدور شر
که عدمست در و متحقق نیست تا بآن جهت شر از و صادر تواند شد بلکه
موجود تا خود مشوب بشریت و عدم نباشد صدور شر از و ممکن نباشد
و ظاهر است که سبب نظام کل اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع نیست
مگر واجب الوجود اگرچه بعضی از موجودات سبب و واسطه وجود بعضی
دیگر اند اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود پس نظام
کل خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لامحاله مشتمل باشد بر خیرات و منافع
مذکوره و مصالح و حکمتهای متحققه بروجهی که اتم از ان ممکن نیست چه

امکان

امکان نظامی اتم از این نظام واقع باطلست بنابر آنکه لازم آید که این نظام
موجود ناتمام باشد و چون ناتمام باشد لامحاله شر باشد و چون شر باشد
صدورش از واجب الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود مر نظام
کل را بنابر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است و با وجود
خیر محض بودن فوق التمام است و معنی فوق التمام چنانکه گذشت آنست
که هر چیزی و وجودی و کمال وجودی از و مترشح و فایض گردد و همچنین
اشتمال نظام کل بر منافع و مصالح مذکوره بنابر خیریت اوست چه نظام
خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات و منافع باشد و شک نیست که واجب
الوجود عالمست بذات خود باینکه ذات او خیر محض و مبدا فیضان نظام
خیر مشتمل بر وجوه خیرات است پس لامحاله اراده ذاتی او متعلق باشد بفیضان
او و چون اراده ذاتی قصد نمیتواند بود بنابر لزوم استکمال چنانکه دانسته
شد پس اراده مذکوره رضا باشد و اینست معنی قول حکما که واجب الوجود
فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق بفعل تواند
شد و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدا و معاد
گفته که اگر کسی این معنی را یعنی تعلق اراده واجبی را بنظام کل و ایجاد نظام

کل را بمحض خیریت قصد نام کند مضایقه در آن نیست و این کلام شیخ مؤید
تحقیقی است که مذکور شد و بالجمله معنی عنایت واجب الوجود علم اوست
بنظام خیر بوجهی که مبدأ فیضان نظام خیر باشد **فصل ششم از باب سیم**
از مقاله دوم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل است نظام کل بران شیخ
در کتاب مبدأ و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیر علمیست که هیچگونه
نقصی در و نیست و این علم سبب و علت وجود اشیاست در خارج پس نظام
وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست چیزی برای کل
بهتر از وجهی که واقعست کل بران و هر موجودی از موجودات واقعست بر آنچه
سزاوار است مر او را اگر فاعلست بر نحوی از انحاء فاعلیت که در خور است
مر او را و اگر مکانیست در مکانی که لایق باوست و اگر زمانی است در زمانی
که مصلحت اوست و اگر قابل اضداد است مقسوم است در میان ضدین علی التسویه
پس اگر ملتبس است باحدهما بالفعل از ایشان او ست تلبس بان دیگر بالقوه و
آنچه بالقوه است مستحق آنست که بفعل آید در وقتی و بجهت هر کدام آماده ساخت
اسباب و شرایط در خور آن و هر موجودی را که عارض شود زوال از کمال خود
بسبب قاسری هر آینه در و قوتیست که بر گرداند او را بکمالی و بعد از زوال

و اگر منفعلست بر نوعی از انفعال که سزاوار است مر ایشان را

قاسر و اسطقسات را قبول اضداد ذاتی داشت تا مهیای حصول مزاج
باشند و بسبب حصول مزاج آماده صور مرکبات شوند و ممکن شود
بقای کاینات بحسب نوع چه هر چه را ممکن بوده بقای بالشخص سبب
مستبقی باو عطا کرده و هر چه را ممکن نبوده بقای شخصی بلکه لایق او
بقای نوعی بوده و پس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته و وفا
کرده بتصییب و قسط وجود هر موجودی و ترتیب داده اسطقسات
را بمراتب لایق هر کدام پس مکان عنصر نار را انجا و ز فلک کرده که
اگر در موضعی دیگر بودی و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هر
آینه بسبب حرکت متسخن گشته منقلب بنار شدی و لامحاله موجب
تضاعف حرارت شدی غالب بر سایر عناصر گشتی و مؤدی بفساد کاینات
گردیدی و چون در ترکیب کاینات غلبه جوهر یابس صلب ضرور
بود تا بقای او زمانی معتد به ممکن شود و انحلالش سریع نباشد تا بکمالات
خود تواند رسید و واجبست که مکان مرکب مکان جزو غالب باشد
و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب شد که مکان ارض در
وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب فساد

امزجه وانحلال مرکبات نشود وچون در دنیا بر مکان کثیری از مرکبات است
ودر صورت متبرده نیز مشارکت با ارض واجب شد که مکان آب در
یلی ارض باشد وچون هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور بود
واجب شد که مکانش در یلی ارض وماء واقع شود ومجاور بعضی از ارض
که مکان مرکبات نیست که بقای آنها در آب ممکن نیست باشد وبهمین
سبب واجب شد که بعضی از ارض منکشف شود از آب ونیز هوا مناسب است
با آب در کیفیتی وبا نار در کیفیتی پس مناسب بود که در میان
هر دو واقع شود وچون تاثیر کواکب بجهت حصول مزاج وترتیب مرکبات
ضرور بود واکثر تاثیرات بوساطت شعاعست سیما تاثیر شمس
وقمر واجب شد که اسطقسات که میان زمین وآسمان حایلند شفاف
باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در آنها وواجب شد که جرم زمین ملون
باشد بلون غبرت تا اشعه بر و ثابت تواند شد وجمیع اجرام سماویه
را مانند کواکب مضی نکرده اند تا فعل سماویات در جمیع امکنه
وازمنه متشابه نشود بلکه اضاآت مخصوص باشد بکواکب واشفاف
بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از آن وکواکب را ساکن نکرده اند

تا موجب

تا موجب فساد مواضع بعضی بافراط تاثیر وبعضی بعدم تاثیر نشود بلکه
متحرک کرده اند تا اثر آنها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد وموجب صلاح
جمیع مواضع تواند گشت وحرکت طلوع وغروب را سریع کرده اند که
اگر بطی بودی مودی بفساد شدی قریب بفسادی که از سکون لازم
آید واگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع طولی بودی هرآینه ملازم
دایره واحد بودی وتاثیرش در مواضعی که محاذی آن دایره است
مفرط گشتی وبنواحی دیگر نرسیدی وموجب فساد جمیع گردیدی
بلکه هر کواکب را حرکات خاصه عرضیه بطیه نیز داده اند تا میل بنواحی عالم
تواند کرد واثر تابش عام تواند شد وشمس را اگر حرکت خاصه نبودی
فصول اربعه متخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطیه اش مقاطع
حرکت سریعه شد وشتا وصیف وربیع وخریف پدید آمد پس شمس در
زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود برد بر بلاد شمالیه که معظم
معموره است وموجب احتباس رطوبات در بواطن وانجماد زمین
گردد ودر تابستان مایل بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده
استعمال رطوبات در تغذیه حیوان ونبات کند وتا صرف شدن رطوبات

وخشک گشتن اجواف زمین بار زنوبت زمستان شود وسرما عود کند
وموجب احتقان رطوبات ومانع بر داشتن زمین گردد وچون تاثیر قمر
در حالت بدر بتیار تسخین قریب وتعلیل قریب بتاثیر شمس است مر قمر
در حالت بدر مخالف مر شمس گردانیده شد پس هر گاه شمس جنوبی
باشد بدر شمالی شود تا اسباب تسخین یکباره از شمال معدوم نشود و
چون شمس شمالی گردد بدر جنوبی شود تا موجب تضاعف اسباب
سخونات نگردد وهمچنین شمس را در وقت شمالی بودن کنز بر سمت الراس
معموره است لهذا اوج شمس را شمالی گردانیده تا قرب میل وقرب مسافت
هر دو مجتمع نشود وموجب افراد تسخین نشود وچون در وقت جنوبی بودن
از سمت الراس معموره بعید میگردد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر
شد تا بعد مسافت وبعد میل هر دو مجتمع نشوند وموجب انقطاع اثر
تسخین نگردد ومثل این تدبیر که در شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی
شده از میل شمالی وجنوبی واوج وحضیض وذروه وحضیض وامر رجعت
واقامت واستقامت وسایر احوال واوضاع کواکب سیاره چنانچه بعد
از ملاحظه احوال مذکوره وتخیل اوضاع وحرکات ومیول وابعاد شان

متفطن بحکمتهای عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان
وجود کل واحد من الافلاک والکواکب علی ما هی علیه من الکثرة والقلة
والوضع والمجاورة والصغر والکبر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل ولا یجوز
غیره الا ان القوة البشریة قاصرة عن ادراک جمیع ذلک وانما تدرک من
غایات ذلک ومنافعه امورا یسیرة واین کلام در کلیات اجرام بسیطه
بود ودر تدبیر امر مرکبات ومنافع اعضا وقوای حیوان ونبات مؤلفات
ساخته اند ومجلدات پرداخته وبا این همه یکی از هزار واندکی از بسیار
مدرک بشر نشده ونتوانند شد **فصل یازدهم از باب سیم از مقاله
دویم** در بیان قضا وقدر سابقا اشاره شد بانکه با وجود ترتب
وتحقق وسایط در ایجاد موجودات موجد حقیقی نتواند بود مگر واجب
الوجود ودلیل بر این مطلب آنست که ممکن بما هو ممکن علت تامه وجود
نتواند بود چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد صادر
نشود وظاهر است که واجب شدن احد النقیضین موقوفست بر ممتنع
بودن نقیض دیگر وچون عدم نقیض وجود است پس تا عدم معلول
ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند شد وهیچ علتی بغیر از واجب الوجود

سبب امتناع عدم معلول خود تواند شد بسبب آنکه اگرچه با وجود علت
عدم معلول ممتنعست لا محاله و سبب امتناع این عدم یعنی عدم معلول
با وجود علت نیست مگر وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتملست
که سبب امتناعش وجود علت تواند بود و آن عدم معلولست با عدم علت
یعنی تواند بود که علت و معلول هر دو با هم معدوم باشند و علت چون
ممکن است سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که سبب امتناع
عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع جمیع انحاء
عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع عدم
معلول مطلقا نتواند شد سبب وجود معلول نتواند بود پس سبب
وجود هیچ معلولی نتواند بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات
واجب الوجود باشد و هیچ یک از علل قریبه و متوسطه موجد معلول
نباشد بلکه واسطه باشد در رسیدن فیض وجود از علت بعید
که واجب الوجود است بمعلول و چون واجب الوجود علت وجود جمیع موجودات
و موجودات با ثرها فایض از وجود او پس کان که وجود واجب مشتمل
بر جمیع وجوداتست و لا محاله عالمست بذات خود بعلمی که عین ذات

اوست پس عالمست در مرتبهٔ ذات بجمیع موجودات بعلمی که عین علم
بذات اوست و این علمیست که تعبیر از و بعلم اجمالی کنند و این علم سبب
علم تفصیلی است که صور علمیه است نزد بعضی یعنی قایلین بعلم حصولی
یا مرتسم در ذات واجب تعالی بنحوی که موجب کثرت نشود یا مرتسم در
ذات معلول اول علی الاختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است
نزد قایلین بعلم حضوری علی ما مر جمیع ذلک و چون معلول اول واسطه
فیضان جمیع موجوداتیست که بعد از وست پس کان که وجودش مشتملست
بر جمیع وجوداتی که بعد از وست و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق
کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق کرده شوند مراد
از لفظ قضا علم اجمالی بسیط است که عین ذات واجب تعالی است و
مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله و چون در وجود اطلاق کرده
شوند مراد از قضا معلول اولست که مشتمل است اجمالا بر جمیع وجودات
ما بعد و مراد از قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیه متحققه در خارج
علی سبیل التفصیل و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب بتحقیق
اطلاق ثانیست یعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر است که قضا و قدر

اعتباری باشد مر اشیا را باعتبار تعلق فاعلیت واجب الوجود باشیا
وعلم نیست مگر اعتبار ظهور و انکشاف اشیا و لهذا شارح محقق و شارح
مشکک هردو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات
بانچه مطابق اطلاق ما نیست قال الامام واما لفظ القضا والقدر فیعنی
بالقضا معلوله الاول لان القضا هو الحکم الواحد الذی ترتب علیه سایر
التفاصیل والمعلول الاول کذلک واما القدر فهو سایر المعلولات
الصادرة عنه طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الی المعلول الاول یجری مجری
تفصیل الجمله وهو القدر وقال المحقق فاعلم ان القضا عبارة عن وجود جمیع
الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة ومجملة علی سبیل الابداع والقدر عبارة
عن وجودها فی موادها الخارجیه بعد حصول شرایطها مفصلة واحداً بعد
واحد کما جاء فی التنزیل فی قوله عز من قایل وان من شیء الا عندنا خزائنه و
ما ننزله الا بقدر معلوم و چون اینجمله دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات
کلیه و جزئیه واقعند بقضا و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم
و جزم و اما در افعال عباد بر سبیل تعلیق در اراده ایشان و مراد قضا
و قدر در افعال عباد انست انچه امیر المؤمنین علیه السلام در حدیث اصبغ

ابن نباته فرموده و مضمون این حدیث آنست که بعد از انصراف از حرب
صفین شیخی که در ان سفر همراه بود از حضرت سؤال کرد که یا امیر المؤمنین
خبر ده مرا از رفتن ما بشام که بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت فرمودند
یا شیخ بهیچ بلندی بر نرفتید و بهیچ نشیبی فرو نیامدید مگر بقضا
و قدر خدای تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد خدای تعالی محسوب نبوده
مرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمودند که بتحقیق که عظیم گردانیده است
اجر شما را در مسیر و منقلب شما که باراده خود رفتید و اطاعت
امام خود کردید و درین رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور
نبودیم و حال انکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود که مگر قضای
حتم و قدر لازم گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه باطل
شدی وعد و وعید و ثواب و عقاب و امر و نهی از خدای تعالی این
اعتقاد اخوان عبده اوثان و جنود شیطانست بلکه امر خدای تعالی بتخییر است
و نهی خدای تعالی بتحذیر نه مغلوب عاصی است و نه مکره مطیع و ارسال
رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی نمود و خلق سموات و ارض
بباطل نکرد ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار

شیخ بغایت مسرور شد و گفت انّا الامام الّذی نرجو بطاعته یوم النّشور
من الرّحمن رضوانا او ضحت من دیننا ما کان ملتبسا جزاک ربّک عنّا فیه
احسانا یعنی توئی آن امامی که اگر اطاعت او امید داریم از خدا و ند داریم رضوان
ز تو مشکل دین ما گشت واضح جزای تو احسان دهد رب احسان دور روایت
دیگر آمده که شیخ گفت پس قضا و قدر که گفتی کدامست حضرت فرمود که
همین امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما
و وجهش آنست که امور مذکوره از اسباب طاعتست و از اسباب
بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سببیت فی الجملة فصل
دوازدهم از باب سیم از مقالهٔ دوم در بیان کیفیت دخول شرور در
قضا و قدر الهی و چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعند بقضا و قدر
الهی و از جملهٔ موجودات بحسب ظاهر شرور بسیست که واقعست در عالم
پس لابداست از بیان اینکه صدور شرور از خیر محض چگونه ممکن تواند
شد و لابداست اولا از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود مگر
بر عدم وجودی مانند موت و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل
و عمی و یا بر وجود از آنجهت که مؤدیست بعدم وجودی یا عدم کمال وجودی

مانند برودت مفرطه و حرارت شدید و هرگز اطلاق کرده نشود شر
بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار سببیت و منشئیت عدم وجودی و کمالی را
و یا باعتبار منافیت و از قبول وجودی یا کمالی بر جمیع امور وجودیه
که اطلاق شر ور کرده میشود چون تأمل و تفتیش کرده شود شریتش
راجع شود بعدم نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند
اخلاق رذیله چون بخل و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت
و برودت مثلا ظلم یا زنا از آنجهت که امریست صادر از قوهٔ غضبی یا
شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر آن قوتین و شریتش نیست مگر
از آنجهت که امریست مؤدی بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد در نسل
و خلل در سیاسات مدنیه و همچنین بخل از آنجهت که حفظ مال محتاج
الیه است خیر محض است و از آنجهت که منع محتاجست شر و جبن از جهت
محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تأدیه بفساد
یا عدمی شر و از آنجمله که گفتیم معلوم شد که شر بر دو گونه است شر بالذات
و شر بالحقیقة و آن نیست مگر عدم و شر بالعرض و شر بالاضافة و آن نیست
مگر اسباب عدم پس هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد

بوجهی شر باشد و بوجهی خیر و بآن وجهی که شر است مجعول بالذات نباشد
بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا بحسب اقسام خیر و شر بر پنج قسم باشند
یکی انکه اصلا خیریت در و نباشد دوم انکه اصلا شریت در و نباشد سیم
خیر و شر هردو در و مساوی باشند چهارم انکه خیر غالب باشد بر شر
پنجم انکه شر غالب باشد بر خیر و قسم سیم و پنجم واقع نتواند بود چه هر
موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیریتش غالب باشد که
نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد چه تحقق شر در مبدعات نتواند بود بلکه
مخصوص کایناتست و در کاینات نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص اشخاصست
بر سبیل ندرت در افراد چه در انواع کاینات افرادی که مبتلا بشرور
باشند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت در افراد نادر است در اوقات
مانند طوفانات و عفونات اهویه و مانند که موجب هلاک همه یا اکثر
افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات در بعضی
افراد بعضی از انواع کاینات نظر بکل کاینات نسبتی است بسیار قلیل
و قیاس کل کاینات بکل موجودات امری بنظام کل متناهی است بغایت حقیر
پس نسبت شرور بنظام کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس هرگاه وجود

یعنی شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل ...

۳

عالم کاینات از لوازم نظام کل باشد و شرور قلیله واقعه در عالم کاینات
از لوازم وجود کاینات هر اینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کاینات
باشد و ترک کاینات مستلزم ترک نظام کل که خیر محض است و ترک خیر محض
بغایت کثیر بجهت شرور اضافیه بغایت قلیل لا محاله شر کثیر باشد و از حکیم
صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله در قضا و قدر
الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار کردیم
پس وارد نباید اکثریت شر نظر بنفوس انسانی بحسب شقاوت اخروی
از خیریت نظر بنفوس ناجین چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزو [بست]
از شرور قلیله نظر بنظام کل **فصل سیزدهم از باب سیم از مقاله دوم**
در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است اول جبر
و آن مذهب اشعریست و او فعل بنده را مخلوق خدای داند بی وساطت
مدخلیت اختیار و اراده چنانکه مذهب اوست در ایجاد جمیع موجودات
چه مباشر ایجاد همه موجودات خدا را داند و قایل بهیچ واسطه نباشد
حتی [احراق] نار و تبرید ماء را فعل بی واسطه خدا داند و نار و ماء و امثال آنها را
اسباب عادیه خواند و گوید عادة الله جاری شده که احراق ثوب مثلا

در وقت مماسه نار کند بدون آنکه نار را مدخلیتی در احراق باشد و در
افعال عباد فرقی میانه اختیاری و اضطراری بجز مقارنت اراده و عدم مقارنت
اراده کند بی مدخلیتی و این معنی اعنی مقارنت اراده را کسب نام کنند و
فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده دانند بالمعنی المذکور و شناعت
این مذهب بمرتبه ایست که بر صاحب ادنی تاملی بطلان آن پوشیده نتواند
بود چه قطع نظر از ترتب مفاسد دیگر کرده بدیهه عقل حاکمست بتبعیت
فعل ما وجودا و عدما بر اراده ما وجودا و عدما و مراد از علیت نیست
مگر همین پس اراده ما علت فعل باشد و دانستی که علیت و خالقیت هر دو در
معنی ایجاد مشترکند اگرچه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در
معنی ایجاد ندارد داشته باشند پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد باراده ما
مذهب دویم تفویض و آن مذهب اکثر معتزله است معتزله گویند فعل ما
مفوض بماست بی مدخلیتی از غیر و این مذهب مبنی است بر آنکه ممکن در مرتبه
امکان بی آنکه واجب شود بغیر موجود تواند شد کما اگر مبنی بر آن نباشد
و باید که فعل واجب شود تا موجود تواند شد پس وجوب فعل باراده باشد
و اراده چون حادثیست حدوثش موقوف باشد بعلتی که حادث باشد

و همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض ببنده نباشد و بطلان
این مذهب نیز بنابر بطلان مبنی علیه ظاهر است مذهب سیم مذهب محققین
علمای امامیه است و جمهور حکما که گویند فعل بنده مخلوق بنده است
بی واسطه و مخلوق خداست بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسابرین
و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح رساله امر بین الامرین وارد از احادیث
ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین
بهمین معنی تفسیر کرده و دلیل بر این مذهب بطلان دو مذهب اولست
چه احتمالات منحصر در سه بیش نیست و موید این مذهب است آنچه
امیر المومنین صلوات الله و سلامه علیه فرموده که لا تقولوا وکلهم الله
الی انفسهم فتوهنوه و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه لکن قولوا الخیر
بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل سابق فی علم الله یعنی مگوئید که
خدای تعالی بندگان را بوجود شان گذاشت و فعل ایشانرا تفویض بایشان کرد
که اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده خواهید
بود در مملکت خود و نیز مگوئید که خدای تعالی بندگان را جبر کرد بر فعل
معاصی که اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ظالم گردانیده خواهید بود

بلکه بگویید که فعل خیر بتوفیق خداست و فعل شر بخذلان خدای تعالی و هر
کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بوده بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد
و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست که از خدای تعالی امر و نهی و وعده
و وعید صادر شد و داعی شد مر نیکان را بر ارادهٔ فعل خیر و ترک شر که اگر
امور مذکوره صادر نمیشد داعی بهم نمیرسید اگرچه ممکن بود بهم رسیدن
و با وجود امکان بهم رسیدن ولهذا جبر لازم نیاید لیکن با وجود
امور مذکوره نزدیکتر شدند بفعل خیر و اینست معنی توفیق چه توفیق
مهیا کردن اسباب است بوجود امور مذکوره و اسباب ارادهٔ فعل است
چه مهیا باشد و مر بدان را امور مذکوره داعی نشود بر ارادهٔ نیکی و ترک
بدی با آنکه تواند شد و این از سوء اختیار ایشان باشد و خدای تعالی
ایشان را جبر نکند بر ارادهٔ نیکی بلکه ایشان را با ایدی ایشان وا گذارد و معنی
خذلان همین باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترکست
میان نیکان و بدان لیکن بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان
ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد و نباید دانست
که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب جبر بر این مذهب نیز کرده اند و این توهم

محض

محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است یکی مخالفت بدیهه در
استناد افعال ما بارادهٔ ما و ظاهر است که ورود این مفسده بر مذهب
مختار صورتی ندارد دوم بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و
ورود این مفسده خالی از صورتی نیست لیکن مندفعست اما تقریر صورت
ورودش آنکه چه فرقست در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب
میان آنکه فاعل وعد و وعید بواسطه فعل نیز باشد و میان اینکه
فاعل بواسطه فعل باشد و وجوب فعل مستند باو شود و بدون
استناد باو واجب نشود و اما تقریر دفع آنکه در صورت فاعلیت
بی واسطه وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلا متصور نشود
و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب متوسطه و
وسایط وجود فعل باشند و چون وجود وعد و وعید که از جمله دواعی
انبعاث ارادهٔ فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است واجب باشد تا حکیم
تعالی بتصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقاب است واجب
باشد و قبحی در هیچ صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار
اختیار از چه اثر گوییم اثر اختیار همین بس که فعل با آن اختیاری شود نه

اضطراری چه فعل اختیاری آنست که مبداش اختیار باشد اگر گویند چون
فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوییم مراد از ایجاب اگر وجوب فعلست
نه باختیار لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعلست بسبب اختیار چه
قصور اگر گویند چون فعل قبیح واجبست از غیر بنده پس بنده را چه گناه گوییم
گناه بنده همین که قبیح باختیار او صادر شد چه مراد از گناه فعل قبیحست
که باختیار صادر شود اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر پس وجودش
داد را اتصاف فعل بقبیح چه تاثیر گوییم وجوب اختیار باسباب خارجه
تنها حاصل نشود بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار فعل واجب شود پس
نفس فاعل جزء اخیر علت تامه فعلست اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضای
اراده فعل قبیح باشد و وجود نفس فاعل هر آینه مستند است بغیر پس
عقوبت بران قبیح بود گوییم عقوبت نظر ببنده هم شر باشد نه قبیح چه صدور شر
مطلقا قبیح نیست چه شر هر گاه لازم خیر کثیر باشد ترکش قبیح باشد چنانکه
دانسته شد و خیر کثیر درین مقام انزجار اکثر مردمست بسبب بیم وعید
از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب در بعضی مردم
سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوییم سببش اختلاف استعداد

نفوس باشد که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که معد فیضان نفوسند
شود و بالاخره منتهی شود بقضای الهی که مقتضی اختلاف استعدادات است
بجهت نظام خیر و شر بیتی که ازین اختلاف لازم آید بغایت قلیل باشد نظر
بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئله شر دانسته شد **فصل**
چهاردهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان سبب اجابت دعوات
و حدوث امور خوارق عادات و سر انتفاع از زیارت قبور مومنین و
مراقد صالحین دانستی که هر امری که حادث شود لابد است او را از سببی
حادث و اسباب حادثه درین عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب
ارضی بدو چیز تمام شود قوت فاعلیه طبیعیه یا ارادیه و قوة منفعله
طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی که مبدا حدوث حادثی شود درین
عالم نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه و آن بر دو نوعست
اول طبایع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب تشکیلات الواقعة
منها مع القوی الارضیه دوم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری با مشارکت
و سببی از امور ارضیه بیانش آنست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات اند
پس حاصلست مر ایشان را اطلاع بجمیع افراد و اشخاص کاینات خواه حاضر و

وخواه ابتدا از راه ادراک اسباب وعلل که مستندند بفلکیات ونیز
هر آینه عالمند بوجوه حِکم وجهات مصلحت در همه موجودات بر وجهی که مقتضای
نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را بضمایر ارباب دعوات
وحاجات ذوی الحاجات وتصور مطالب ومقاصد ایشان کنند و
چون افلاک از سلسله مبادی وعللند وتصورات علل مبدا وجود
معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی راجح ومصلحت دانند و
منافی مصلحت دیگر نباشد واسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم
یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر آینه متصور ایشان که مقصود داعیست
بحصول پیوندد ودر خارج موجود شود وسبب اجابت دعا شود واگر
وجودش مصلحت نباشد ویا سببی مضاد ومنافی او اقدم یا اقوی بوده
وسبب رد دعا شود وچون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است
پس فی الحقیقه مجیب دعوات نباشد مگر خدای تعالی ونفوس فلکیه چون
سایر اسباب ووسایط باشند وبعضی واز آنچه گفتیم انفعال مبادی اعنی
نفوس فلکیه از معلولات اعنی امور واقعه در تحت لازم نیاید چه این
اسباب نیز اعنی دعای داعی مانند آن منبعث از جانب سماویات باشد

بنا

بنا بر انکه جمیع امور حادثه درین عالم حتی ارادات ما ودواعی ما مستندند
بما فوق این عالم وچون امر مذکور اعنی مطلوب داعی بسبب تصور نفوس
فلکیه موجود شده وتصور را سبب دعا وتضرع داعی گردیده لهذا
وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد وهمچنین است
حال در صدقات ونذور وقرابین وامر استسقا وسایر امور خارقه
از معجزات انبیا وکرامات اولیا وشیخ در شفا گفته از ینجاست که وا جبست
خوف مکافات بر شر وتوقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک
منزجر عن الشر وامیر المومنین صلوات الله علیه فرموده لا تبدین
عن واضحة وقد عملت الاعمال الفاضحه ولا تامن البلیات وقد عملت
السیئات یعنی خنده دندان نما مکن وحال انکه کارهای رسوا کرده
باشی وازشبیخون بلا ایمن مباش وحال انکه از تو بدیها بوجود آمده
باشد ونیز شیخ گفته که اکثر انچه معتقدند جمهور مر انرا ومقر وقایلند
باو یعنی معجزات واجابت دعوات وسایر خوارق عادات لا محاله حق است
وهیچ گونه استبعادی در وی نیست وهیچکس از فلاسفه منکر ودافع
او نیست وانما هولاء المشتبهة بالفلاسفه جهلاء انهم بعلله واسبابه

وگفته‌اند که ما درین باب کتابی ساخته‌ایم و بیان اسباب و علل آن
پرداخته فتأمّل شرح هذه الامور من هناك وصدّق بما یحکی من العقوبات
الالهیّة النازلة علی ابدان فاسقة واشخاص ظالمة وانظر الی الحق کیف
یقضی و گاه باشد که نفس نبی یا ولی در قوّت بمرتبه باشد که تأثیر در مواد
کاینات و تصرّف در طبایع موجودات بی توسّط نفوس فلکیّه تواند کرد
وبالجمله امور حادثه ازین سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که
معتاد و مقرّر شده تا دیدن اینها بوجود مسبّبات علی سبیل الاستمرار
لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر مقرون بدعوات
باشد اصالة چنانکه در انبیا و یا نیابة چنانکه در اوصیای انبیا معجزه
خوانند و الا کرامات نام نهند چنانکه از صلحای مؤمنین و گاه باشد
قوت نفس در اشرار بمرتبه رسد که از تصور شر امور غریبه حادث
شود و آنها را کهانت گویند و اگر مقرون بدعوت باطل باشد فرق او از
معجزه ببطلان ما یدعو الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات
انبیا نکند بدانکه با آنکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیات است بعلم
حضوری چنانکه سابقاً تحقیق آن کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره

تحریک ماده و تصرّف در طبایع است و مباشرت تحریک و تصرّف
مذکور لایق بجناب مقدّس کبریا نه لهذا محققین احداث امور مذکوره
را بی واسطه نسبت بجلال کبریایی نمیدهند وحدوث این امور را بمبادی عالیه
حوادث مستند بوسایط میسازند واین معنی منافی قول بفاعل مختار نیست
چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند و اما استشفاع
از زیارات قبور و اتیان بمشاهد مقدّسه آنست که نفس را دو گونه
علاقه با بدن حاصلست یکی از جهت صورت شخصیه بدن معین مخصوص
و بموت لامحاله این علاقه منقطع شود و دیگر از جهت ماده محفوظة
التشخص فی ضمن ایّة صورة کانت بدنیة او ترابیة او غیر ذلك و این علاقه
بموت باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه
متوجه و متوقع ماده بدنیه خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد خانه
و منزل خود کند پس هر گاه نفس مؤمن و صالح باشد و بالجمله کمالی و
طهارتی علمی و عملی کسب کرده بود هر آینه مورد اشراقات انوار الهیّه
و فیوضات ربانیه گردد و نفس زایر هر گاه بتوجه تمام بمرقد مزور
حاضر شود و این حضور مرقد را حضور و صحبت او داند لامحاله از فیض

وارد بنفس مزور پرتوی در نفس زایر افتد و بقدر استعداد لا محاله
منتفع شود و از مسلمیات این معنی است که جمیع عقلا در هر ازمنه این عادت
را مراعات میکرده اند و ایشان بمشاهدات و مزارات میرفته اند و در آن
امکنه صلوة و صیام و صدقه بجای می آورده و آثار عجیبه و منافع عظیمه
می یافته اند امام فخر رازی در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو را
بعد از فوت وی هرگاه مسئله مشکل می افتاد بزیارت او آمده بر سر
تربت وی مباحثه میکردند و از روحانیت آن حکیم کاهی مشکل ایشان
حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان منکشف میگردید و امثال این
حکایات نسبت بقبور اکابر و زهاد و علمای دین بسیار اتفاق می افتد
و این دلیلیست روشن بر تجرد نفوس ناطقه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل
شده در علم و عمل چون مفارقت کند شبیه عقل فعال شود و مانند او
تصرف درین عالم تواند کرد و چون نفس زایر بوسیله زیارت مستمد
بداشت
از آن نفس کامله شود در طلب خیری و سعادتی و یا دفع شری و اذیتی لا
که بقدر استمداد مدد وی کند و تاثیر عظیم ظاهر گردد **فصل**
یازدهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین

مذهب متکلمین آنست که ملائکه و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام
لطیفه که حلول عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف بر آیند و
لهذا گاهی مرئی شوند و گاهی نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال
مختلف مرئی شوند چنانکه امام فخر رازی در کتاب محصل گفته قال المتکلمون
انها ای الملائکة والجن والشیاطین اجسام لطیفة قادرة علی التشکل
باشکال مختلفة و خواجه نصیر طوسی قدس سره در نقد محصل آورده
که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین حقایق مختلف نیستند بلکه
همگی حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض
و افعال پس آنانکه ازان حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات
ملائکه باشند و آنانکه صادر نشود از ایشان مگر شر و شیاطین و
آنانکه گاه مرتکب خیر و گاه مرتکب شر باشند جن ولذلک عد ابلیس تارة
فی الملائکة و تارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح مقاصد گفته که قائلین از فلاسفه
بوجود جن و شیاطین بر آنند که جن جواهر مجرده اند که ایشان را تصرف است
و تاثیر در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق باشند باجسام مانند تعلق نفوس
ناطقه انسانیه را است با ابدان و شیاطین عبارت از قوای متخیله است

در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بر قوت عاقله و باز داشتن
از توجه بجانب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع شهوات
و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه برآنند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت
از ابدان اگر خیر و باعث بر خیرات باشند جن عبارت از انست و اگر شریر
و باعث بر شر و بد باشند شیاطین عبارت از ان و بالجمله قول بوجود
ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا و انبیاست و قران مجید
ناطق بان و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهده جن منقول شده
پس نفی کردن وجود جن و انکار آن و استبعاد در ان معقول نتواند بود
اگرچه اثبات آن نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی و پوشیده نماند
که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است
نه قول بجن و شیخ ابوعلی در رساله حدود گفته الجن هو حیوان هوائی ناطق
مشف الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة و لیس هذا رسمه بل معنی اسمه
و سید الحکماء و المتکلمین در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه
الحکماء الاسلام ان الجن لیست اجساما و لا جسمانیة بل هی موجودات مجردة
مخالفة بالماهیة للنفوس البشریة متعلقة باجساد ناریة و هوائیة قادرة

علی التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام شیخ و مرام یعنی مراد شیخ
از اینکه لیس هذا رسمه بل معنی اسمه اشاره است بانکه حقیقت جن غیر آنست
که تعریف دال برآنست و نیز در قبسات گفته جو اینست که حکمای الهیین
و علمای اهل اسلام برآنند که ملائکه طبقات مختلفه اند روحانی و جسمانی
علوی و سفلی و سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملائکه کروبیانند
که طعامشان تسبیح و شرابشان تقدیس است و از جمله ایشانست روح القدس
که جبرئیلست و بعد از ان طبقه نفوس مجرده افلاکست و بعد از ان نفوس
منطبعه افلاک که بجای خیالست در انسان و بعد از ان قوای مدرکه
و محرکه حیوانی و انسانی و بعد از ان صور نوعیه و بعضی از ملائکه
مجرده ارباب انواعست و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک را و هر
طبیعت عنصریه را ملکیست موکل بر وی و فی القران الحکیم و ما یعلم
جنود ربک الا هو و فی الحدیث اطت السماء و حق لها ان تاط ما فیها موضع
قدم الا و فیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد آسمان از ثقل حمل و سزاوارست
که ناله کند بسبب انکه نیست در آسمان موضع قدمی مگر انکه ملکی در وی ساجدست
یا راکع و شیخ در رساله حدود گفته الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی

غیر مرئیة وسائط بین الباری عز وجل والاجسام الارضیة فمنه عقلی
ومنه نفسانی ومنه جسمانی وپوشیده نماناد که اگر مراد از جسمانی
غیر نفسانی بود منافات خواهد داشت باذو نطق عقلی مگر اینکه مراد
از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد ومراد از جسمانی نفوس منطبعه
فلکیه وچون نفس منطبعه بمنزله قوتیست از نفس مجرده که ذو نطق عقلیست
پس نفس منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق عقلی باشد ودر الهیات شفا
گفته که وجود چون صادر شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم انقص
از مرتبه سابقست پس اعلی طبقات موجودات امکانی ملایکه روحانیست
که حکما انرا عقول خوانند وبعد از ان مرتبه ملایکه است که حکما انرا نفوس مجرده
فلکیه گویند واین نفوس فلکیه ملایکه عمله اند یعنی کارکنانند درین عالم
چه حدوث حوادث در عالم کاینات بواسطه تاثیر ایشان باشد پوشیده
نماند که مراد از ملایکه عمله تواند بود که اعم باشد از نفوس مجرده و
منطبعه ومطلق ملایکه برسه گونه باشند وموافق باشد با آنچه در رساله
حدود گفته بتوجیهی که کرده شد **مقاله سیوم** در فرمان خداشناسی
وآن حاصل شود از معرفت فرمان که تکلیف عبادت از آنست ومعرفت

آورنده فرمان که رسول عبادت از آنست وحافظ فرمان که امام عبادت
از آنست وجزای فرمان که معاد عبادت از آنست پس این مقاله مشتمل
باشد بر چهار باب **باب اول** در تکلیف ودران چند فصلست
فصل اول از باب اول از مقاله سیوم در بیان حسن وقبح افعال بدانکه فعل
اختیاری متصف شود بحسن وقبح مانند عدل واحسان وظلم وعدوان
وشک نیست که معنی حسن عدل مثلا آنست که فاعل آن بان مستحق مدح
وتحسین گردد وسزاوار جزای خیر شود وجزای خیر چون از خدای تعالی
باشد انرا ثواب گویند وهمچنین معنی قبح ظلم مثلا آنست که مرتکب آن مستحق
مذمت وملامت شود وسزاوار جزای بد گردد وجزای بدی چون از
حق سبحانه وتعالی صادر باشد آنرا عقاب خوانند ونیز شک نیست که جمیع
طوایف اسلام با اختلاف مذاهب وعقاید درین زمان ودر ازمنه
سابقه از استعمال لفظ حسن وقبح در محاورات ودر مؤلفات خواه
در علوم شرعیه وخواه غیر آن بغیر از معنی که گفته شد برای حسن وقبح
اراده نکنند ونخواهند واگر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک
ولفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند واز ان چه معنی میخواهند ظاهر

میشود برایشان که مراد از بدی و نیکی چیست و بغیر ازینکه در معنی حسن
و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست درینکه هر عاقلی که بمرتبه تمیز
و رشد رسد عقل او حکم کند و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور
خواه آن عاقل مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله اهل
شرایع و ملل پرورش یافته و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد
و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده و صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته
باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول
از کافه طوایف انام خواه امم متشرعه و ارباب ملل و خواه قایلین بنفی شرایع
و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات کفار بالتمام
همه متفقند در حسن عدل و قبح ظلم بمعنی که تقریر کرده شد و از هیچ
احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بعقل متعارف باشد و
معنی عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین
ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و اینست معنی عقلی بودن حسن و قبح اشیا چنانکه
مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره برآنند که
شرعیست نه عقلی یا بمعنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمی کرد بحسن و قبح

اشیا بلکه در نفس الامر هیچ شی حسن یا قبیح نمیبود و حسن و عدل مثلا و قبح
ظلم بمجرد گفته شارع ثابت شود و اگر شرع نمیگفت عدل حسن و ظلم قبیح
نمیبود بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه
حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون سخافت این مذهب اظهر از آنست
که پوشیده تواند بود لهذا ابطالش را مستغنی از بیان دانسته اعراض
از آن نمودن اولی مینماید غایتش یکی از محققان این طایفه را سخنی است که
اصحابش بگمان آنکه دفع شناعت از ایشان میتواند کرد بآن می نازند و آن
چنانست که حسن و قبح بسه معنی اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و آن
در صفات باشد نه در افعال دوم بمعنی موافقت غرض و عدم آن
و آن در افعال یافت شود و عقلی است لیکن محل نزاع نیست سیم حسن و
قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی و عقاب اخروی و این محل
نزاعست و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی
و عقاب اخروی تواند شد و جوابش آنست که معنی دوم را یعنی موافقت غرض
در عدل مثلا جهت حسن است نه معنی حسن بلکه معنی حسن در آنست
که گفته شد یعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سیم اعنی استحقاق ثواب اخروی

نیز یکی از افراد همین معنی است چه استحقاق جزا عمستا زینکه از جانب خالق
باشد یا از جانب مخلوق و باید دانست که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل
مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال
مشتملند بر جهت حسن و جهت قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات
یا باستقلال مانند امثله مذکوره و یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه
چه عقل بعد از ورود شرع بانها داند که اگر جهات حسن در آنها نمی بود هر آینه
تکلیف بآن از حکیم قبیح میبود و بدانکه این اصل یعنی عقلی بودن حسن و
قبح اصلی است عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه چنانکه در هر
باب اشاره بآن خواهد شد انشاء الله العزیز **فصل دویم از باب اول**
از مقاله سیم در بیان تکلیف الهی که عبادت از فرمانست و از احکام
نیز گویند خطابیست الهی متعلق با فعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن
والقبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلب است و طلب
یا متعلق است بفعل یا ترک و تخییر تسویه است میان فعل و ترک پس اگر
طلب متعلق بفعل باشد لامحاله آن فعل حسن باشد چه طلب قبیح قبیح است
از حکیم و اگر متعلق بترک فعل باشد فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن قبیح است

وطلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد او را واجب گویند و اگر با تجویز
ترک باشد مندوب وطلب ترک اگر با عدم تجویز فعل آن را حرام گویند باشد
و اگر با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح گویند
و آن نیز از قسم حسن است چه مراد از حسن آنست که تارکش مستحق
ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه
و مراد از قبیح آنست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش مستحق
ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن سه است واجب و مندوب
و مباح و قبح بر دو قسم بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله منحصر در پنج
باشد وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از جهت
که اقسام حسن و قبح اند و حسن و قبح عقلی متصف شوند بعقلیت و از
حیثیت که شرع بر آن وارد شده متصف شوند بشرعیت پس هر حکمی
هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شرعیت را تخصیص دهند باحکامی
که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب صوم آخر رمضان
و حرمت صوم اول شوال و عقلیت را باحکامی که مستقل باشد عقل بمعرفت
جهات آن مانند وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع آن و بنا برین هر

حکمی یا عقلی باشد و یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود لفظی و معنوی
خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا که مشتمل باشد بر
اوامر و نواهی و خطاب معنوی حکم عقلی باشد بحسن فعل یا بقبح فعل
باقسامها چه حکم عقل بوجوب فعلی مثلاً بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر
بان فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از ان
فعل چه عقل بمنزله پیغمبریست داخل و پیغمبر بمنزله عقلی است خارج **فصل**
سیم از باب اول از مقاله سیم در بیان معنی وجوب علی الله و وجوب
من الله بدانکه قایلین بحسن و قبح عقلی بسیار باشند که اطلاق وجوب علی الله
کنند گویند فلان فعل واجبست بر خدای تعالی و مخالفین تشنیع کنند
و استبعاد نمایند که بر خدای تع فعلی واجب نتواند بود گویند اینان عقل
خود را حاکم ساختند بر خدای تع و اجرای حکم بر و نمایند و گویند بر خدا
تعالی چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از افعال از و صادر نشود و یا هرچه
تصور کنی از و صادر شود وی مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم
نسبت با و نتوان کرد و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود نتیجه مراد
قوم از حکم عقل بوجوب فعلی برای خدای تعا آنست که فعلی را که اگر از مخلوق

با وجود نقص مخلوق صادر نشود اخلال بان فعل واقع شود آن مخلوق
مستحق مذمت شود و خدای تعا هر آینه خود ذم و عقاب بان مخلوق بسبب
اخلال بان فعل کند پس لامحاله خدای تع خود چنین اخلالی نکند و بالجمله
کاری که از شان وی باشد که فاعل آن مستحق ذم شود از خدای تع صادر
نتواند شد مثلاً هر گاه خدای تعا نهی کند از ظلم بنا بر قبح وی و ذم و عقاب
کند فاعل آنرا پس لامحاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند و اینست
مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تع و بالجمله مراد از وجوب فعل بر خدا
تعالی بودن فعلیست بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بان کند مستحق ذم شود
پس خدای تع منزه باشد از اخلال بان فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت
بخدای تعالی نتوان کرد مجرد تهویل بیش نیست چه ذم مقابل مدح است
و مدح مرادف یا مساوی حمد و حمد در شان خدای تع واقع و تصور
احد المتقابلین نظر بموصوف مستلزم تصور مقابل دیگر نظر باو هست
پس آنچه نیست استحقاق ذم است نسبت بخدای تعالی نه تصور ذم و محققین
گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدای تعالی بصفات کمال و وجوب
تنزه او از صفات نقص راجع است باینکه عقل هر صفتی را که در وجود کمال

داند هرآینه حکم کند که خالق وصانع وی البته باید که متصف باشد
بان کمال بطریق اتم از آنچه در خود باشد و یا هر صفتی را که نقص خود بیند
جزم کند که صانعش بالضروره منزهست از ان و چون این قاعده در صفات
محقق باشد در افعال نیز همین قانون معتبر باید دانست این بود معنی وجوب
علی الله واما وجوب من الله بمعنی امتناع ترکست چنانکه وجوب وجود
معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیة نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک
پس این دو معنی بحسب مفهوم متباین اند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه
ابتدای آفرینش و وجود نظام کل من حیث هو کل واجبست از واجب بنا
بر تمامیت علت و واجب نیست بر وجه ثانی چه تخلف معلول از علت
تامه متصف بقبح نشود واگرچه ممتنع باشد و وجود موجودی از موجودات
که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود واجبست بکلا
المعنیین اما بمعنی دوم ظاهرست واما بمعنی اول بنا بر انکه ترکش مناقض
غرضیست که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح بود و موجب استحقاق
ذم پس فعلش واجب باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله سیمه**
در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تعالی لطف باصطلاح قوم

عبارت

عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را باتیان مکلف به مثلا هرگاه
عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او نکند مگر باینکه در ضمن رقعه
استدعای قدوم او نماید یا یکی از خواص خود را بطلب او فرستد و یا بجمله
نوعی از اکرام در باره او بفعل آرد این امور مذکوره را نظر بدین
حیثیت که نزدیک سازنده مکلف باجابتست لطف خوانند و دلیل
بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت
زید مر دعوت او را و داند که بدون مراعات لطف دعوت مقرون
باجابت نخواهد شد و فعل لطف هرآینه مقدور عمرو باشد و نکند
لامحاله مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از عاقل قبیح بود پس فعل
لطف بر مکلف حکیم واجب باشد واما وجوب اصلح بباید دانست که
مراد از اصلح بهر چیز آنست که با وجود اصلحیت نظر بآن چیز منافی مصلحت
کل نباشد پس شک نیست در وجوبش از خدای تعالی بنا بر انکه از لوازم
بودن نظام کلست براتم وجوه ممکن که دانسته شد سابقا بیان وجوب
وی و چون ثابت باشد وجوب منه ثابت شود وجوب علیه نیز
چه ترک ایجاد شیء بر تقدیر ایجاد براتم وجوه ممکنه با وجود داعی و عدم

مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت قبیحست عقلا و چون این مسئله
باین تقریر دانستی قادر شوی بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنابر سوء
فهم مرام صادر شده و تفصیل آن و امثال آن حواله بعهده رساله سرمایه
ایمانست که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شده **فصل پنجم از باب**
اول از مقاله سیم در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف
بر دو گونه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست
چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از وست بعینه
حکم اوست بصحت آن احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه
بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه چه هر گاه مکلف مواظب شد با
بعبادات شرعیه از صلوة و صیام و سایر طاعات لامحاله نزدیک
تر باشد بعمل کردن بمقتضی تکالیف عقلیه مانند تحصیل و معرفت و مراعات
حقوق و استعمال عدل و اجتناب از جور و ظلم و امثال آن و دور تر شود
بلاشبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب
پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد و اگر نه اهمال
عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد و

و دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرد است
و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم آنها عقل است و شهوت
که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است
و دیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن و معاداة و منافاة میان
این دو قوة در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند
و بعضی جنود و اعوان شهوت و نفس را از تدبیر ممکنست در رد طایفه
دویم از قوی و از معادات باعانت و امداد قوت عقلی بدون آنکه
ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدنست متصور شود و اقل
مراتب اعانت آنست که معارضه با قوت عقلی نکند و وی را از غرض اصلی
خود باز ندارند و با اهمال این تدبیر بر گردد طایفه اول باعانت و خدمت
طایفه دوم بحیثیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از
استحقاق جوار رب العالمین محروم ماند و حال آنکه غرض اصلی از وجود
انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقیه اوست
و غرض از قوت شهوت که موجب حفظ وجود تعلقی است نیست مگر اینکه
او را در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور و کیفیت

تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل باحد طرفی افراط و تفریط
که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلی است و دیگری مودی بفوت غرض
مطلوب از خود که آن نیز منجر شود بفوت غرض قوت عقلی و ضبط مذکور مقدور
اکثر عقول بلکه بر وجه کمال میسور هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف
الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بر آنست متحقق تواند شد
پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسانست بکمال حقیقی
خود و نقض غرض قبیح پس اصل تکلیف لامحاله واجب باشد **باب دوم**
از مقاله سیوم در نبوت و آن مشتمل است بر چند فصل **فصل اول**
از باب دوم از مقاله سیوم در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق
صلوات الله و سلامه علیه بآن طریقه اثبات نبوت فرموده رئیس المحدثین
محمد بن یعقوب الکلینی رحمه الله در اول کتاب حجت از کتب کافی روایت
کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله علیه السلام که انه قال للزندیق الذی
سأله من این اثبت الانبیاء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا
متعالیا عنا و عن جمیع ما خلق وکان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان
یشاهده خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه ثبت

ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه و عباده ویدلونهم علی مصالحهم
ومنافعهم وما به بقاؤهم و فی ترکه فناؤهم فثبت الامرون والناهون
عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل و عز وهم الانبیاء وصفوته
من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی
مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین من عند الحکیم العلیم
بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان مما اتت به الرسل والانبیاء
من الدلایل والبراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل
علی صدق مقالته وجواز عدالته بیان این حدیث شریف بنوعی که افاده
مقصود بجهت فارسی زبانان تواند کرد آنست که زندیقی از آنحضرت
از اثبات نبوت پرسید آنحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه
وجود صانعی حکیم مر مخلوقات را که منزه است از مشاهده و مکالمه خلق مر
او را پس ثابت شد که او را رسولان باشند بسوی خلق که تعبیر کنند
از و بخلق اوامر و نواهی او را بنا بر آنکه او حکیم است و نشاید که خلق را
ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد
از و صادر نگردد و آن رسولان اگرچه نایبان از خلقند لیکن برگزیده کاملند

از خلق که مشابهتی با خلق جز بخلقت وترکیب نتوانند و پرورش و ادب یافتند
بحکمت نزد خدای تعالی و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس فرمود
ثبت ذلك فی كل دهر و زمان و این اشاره است بوجوب وجود
امامی در هر زمانی که خالی از وجود نبی باشد و باینکه واجبست بودن
ائمه مانند انبیا در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در
ترکیب و خلقت و بالجمله واجبست بودن پیغمبری یا امامی در هر زمان
تا حجت خدای تعالی باشد بر خلق و با او عملی باشد که دلالت کند بر صدق
مقالتش و جواز عدالتش و بباید دانست که این کلام شریف با این
وجازت مشتملست بر خلاصه افکار و انظار حکمای سابقین و علماء
لاحقین بلکه اشارت است بحقایقی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین
بان نرسیده و اکثر فلاسفه اقدمین را استماع این کلام مقدس ممکن میشد
هر آینه اقرار مینمودند بمعجز بودن این کلام قدسی نظام که جان تشنه داند
قیمت آب و ما طرق سایر علمای متکلمین و حکما و صوفیه را در فصول
آتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال الطریقة مذکوره بر جمیع آن طرق مع
اختلاف مآخذها و تباین مشاربها اهلها و اربابها **فصل دوم از باب**

دوم از مقاله سیم در وجوب بعثت انبیا بطریقه متکلمین بدانکه
اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریق ایشان منحصر است
بسمع و تصدیق نبوت بمشاهده معجزه لهذا کار بر ایشان بغایت مشکل
شده چه بطریقه ایشان لازم آید الزام انبیا بنابرانکه چون قایل بحکم
عقل نیستند و هیچ چیز را عقلا واجب ندانند پس نظر در معجزه واجب
نشود مگر از راه سمع و سمع که موقوف بنبوتست ثابت نشود مگر
از نظر در معجزه پس امتنا را رسد که امتناع کند از نظر در معجزه و گوید
تا نظر بر من واجب نشود نظر نکنیم و تا نظر نکنیم واجب نشود بر من قبول
قول تو و تصدیق بنبوت تو پس نبی را طریقی نباشد باثبات نبوت خود
و ملزم گردد اما معتزله چون نظر را واجب عقلی دانند بنابرانکه دفع خوف
از نفس بالضروره واجب باشد عقلا و اهمال نظر در معجزه موجب خوف است
لامحاله بنابرانکه قول مدعی معجزه محتمل الصدق است و بر تقدیر صدق
و عدم اتباع ضرر عاید بیش بنابر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع از نظر در
معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر در معجزه کافی باشد بجهت ثبوت نبوت
شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف باحتمال

صدقست چنانکه اشاره شد بآن واحتمال صدق کلامی محقق شود که
اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع بامکان عام پس لابد است اول از
اثبات صحت نبوت وحسن بعثت انبیا و دلیل برین آنست که نبوت
مشتمل است بر فواید بسیار مانند تقویت عقل در احکامی که مستقلست
بادراک آن ودلالت بر احکامی که مستقل نیست بادراک آن وتنبیه عقل
از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی وتهیه سعادت جاودانی چنانکه
در مقدمه کتاب دانسته شد وارشاد ناس بضار ونافع از ادویه واغذیه
که ناچار است انسان را از استعمال آن وراهی نیست عقل را بمعرفت آن بغیر
از تجربه وتجربه مستدعی زمانیست که در آن زمان خالی از استعمال اغذیه
وادویه نتوان بود ومنجر بهلاک شود وحال آنکه اصل تجربه بسا که مودی بهلاکت
شود وغیر ان من الفواید التی لا تحصی وشک نیست در امکان وجود چنین
شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی وارسال رسل موجب اهمال نوع انسان
که افضل انواع کاینات است باشد واهمال مودی بهلاک نوع شود ونقض غرض
لازم آید پس بعثت انبیا وارسال رسل فی الجمله واجب باشد وایضا چون
ثابت شد وجوب تکلیف وشک نیست که هر شخصی قابل تلقی وحی الهی وتحمل

اتیان باوامر ونواهی ربانی نیست پس لابد است از وجود شخصی که ممتاز
باشد بقابلیت امور مذکوره وذو جهتین باشد تا بجهتی تلقی وحی
الهی کند وبجهتی دیگر تبلیغ اوامر ونواهی بمکلفین نماید **فصل**
ششم از باب دوم از مقاله دوم در ذکر طریقه حکما در بیان
حسن بعثت انبیا خلاصه کلام حکما در این مقام آنست که هر فردی از افراد
انسان در وجود خود بنحوی که متصف شود بحسن معاش ومودی باشد
بصلاح معاد محتاجست بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم
باشند در امور محتاج الیها من الماکل والملبس وسایر ما یحتاجون
الیه فی معیشتهم لیطحن هذا مثلا لذاک ویخبز ذاک لهذا وهذا یحوک للاخر
والاخر یخیط لهذا ومعاونت مذکوره موقوفست باجتماع در مکانی
که ممکن باشند از مقابله بایکدیگر وتمدن عبارتست از ان اجتماع
ومدینه عبارتست از ان مکان باشد وهذا معنی قولهم الانسان مدنی
بالطبع وشک نیست که معامله محتاجست بعدلی وعدل محتاجست به
سنتی وقانونی که سیاست مدینه عبارت از آنست وسنت وقانون
محتاجست بواضعی الهی اذ لا یجوز ان یترک الناس وآراءهم فی ذلک فیختلفون

یری کلٌ منهم ما له عدلاً وما علیه ظلماً ولابد است بودن واضع
بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن و قوانین تواند نمود
پس واجبست بودن او از افراد انسان و واجبست که مخصوص باشد
من عند الله بمعجزات و آیات بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث
انقیاد مردم گردد و بی عنایت این نتوان است و شیخ در شفا گفته
الحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و تحصیل وجوده اشد
من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص من تعرعد
القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل
اکثر ما لها انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل
ممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه

فصل چهارم از باب دوم از مقاله سیوم در ذکر طریقه صوفیه

در اثبات نبوت غایت وجود انسان سیر و سلوکست بسوی خدای
تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من الله بنفی ما سوی از خود الخلق الی
بلکه نفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمه کتاب اشاره بان شد و مشاهده
ذات احدیت مطلقه بی ملاحظه تعینات و شیون و اعتبارات

مرتبه دویم سیر فی الله و مشاهده ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات
صفات و تطور از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی آخر التعینات
الصفاتیه مرتبه سیم سیر مع الله بمشاهده هویت مطلقه با تعینی
از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین امکانی و ماهیة اعتباریة
الا و قد شاهد فیه الهویة المطلقة حقیقة متاصلة و الماهیة الامکانیة
اعتباریة محضة مرتبه چهارم سیر من الله الی الخلق و آن بازگشتن است
بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بحمل اوامر و نواهی
الهیه و قوانین و سنن ناموسیه بجهت هدایت لب تشنگان
بادیه امکانی بسرچشمه حیوة جاودانی و رد نمودن پراکندگی وادی
کثرت اعتباری بحقیقت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی
از بعثت انبیا و ارسال رسل بغیر از این نیست و شک نیست که این اسفار
اربعه مترتبست بعضی بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارم است
بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه و لابد است از وجود مسافری چنین
تا سالاری قافله سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد
و سالار این مسافر و قاید توفیقی است که در هر سالکی بنا بر عدم مناسبت

نتوانند شد پوشیده نماند که اشتمال طریقه مذکوره از ابی عبدالله علیه
السلام بر طریقه حکما و متکلمین بغایت ظاهر است و اما اشتمالش بر
طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست و آن نیز ظاهر شود از تامل فی قوله
علیه السلم موتیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة چه لفظ عند اشاره تواند بود
بسفر دویم و سیم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوفند بسفر
اول که الی الله است و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل از این کلام
بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوت مشعر است بر سفر چهارم
کما لا یخفی **فصل چهارم از باب دوم از مقاله سیم** در بیان حقیقت نبوت
و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی نبی نطقه
حکما بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه بایستی خاصیت مجتمع باشد تا
قامت قابلیتش بقبول تشریف نبوت سرافراز تواند شد و هی ان یسمع
کلام الله و یری ملائکة الله و ان یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من
عند الله و ان یطیعه مادة الکائنات باذن الله بیانش آنست که نفس ناطقه
را دو گونه قوتست قوت ادراک و قوت تحریک و ادراک بر دو گونه است
ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای سه گانه

چه کمال قوت ادراک عقلی آنست که هر تعقل که ممکن شود دیگری را بتعلیم
و نظر در ازمنه متطاوله حاصل باشد او را باسرع حصول در اقصی
ازمنه بقوت حدس بدون تعلم و کمال قوت ادراک جزئی حسی سیما
قوت متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد و
اطاعت باشد مر قوت عقلیه را بحیثیتی که هنگام انتقاش و ارتسام
نفس بصور معقولات و اتصال وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالات است
باذن الله تعالی و جبرئیل عبارت از وست قوت متخیله منجذب شود بسوی
قوت عقلیه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان
تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از و در قوت متخیله بعنوان تمثیل
و جزئیت پس حکایت کند متخیله مدرکات قوت عقلیه را اگر ذوات
مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات
جوهریه است در کمال حسن و بها و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد
بصور الفاظ مقروه محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت
و فصاحت و چون تطبع و ارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوت
و ظهور بود ادراک کند آن صور را حس مشترک بحیثیتی که صورت ذوات

مدرک بحس بصر گردد و صور الفاظ و معانی مدرک بحس سمع گردد
و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی
در کمال فصاحت القا می کند و چون فاضه عقل فعال علوم و احکام را
باذن خدا است پس شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا و الفاظ مسموعه
کلامی باشد از جانب خدا و چنانکه در مبادیات اول شخصی مادی در خارج
دیده شود و بعد از آن متخیل شود و بعد از آن معقول گردد در مجردات
ذات مجرد اول معقول شود و بعد از آن متخیل و بعد از آن محسوس و چنانکه مادی
بعد از معقول شدن از همین صورت معقوله گشتن قایم بذات خود نتواند
بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن
قایم بذات خود نباشد بلکه قایم باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارت
از عقل فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل
شود بعد از آن بخیال او و بعد از آن بحس در آید و همچنین کلام الهی را اول
دل نبی شنود و بعد از آن بخیال در آید و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد
و کلام مخلوقات را اول گوش شنود و بعد از آن الفاظ مسموعه بخیال در آید
و بعد از آن معانی بدل فهمیده شود پس در خاصیت از خواص ثلثه در این

دوم کمال اعنی کمال قوت تعقل و کمال قوت تخیل متحقق شود نبی دانستن
جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله بی واسطه بشری و بدیدن ملائکه
الله و شنیدن کلام الله و پوشیده نماند که کلام و یعبرون عنه
در حدیث مذکور از ابی عبد الله علیه السلام اشاره تواند بود بطریقه حکما
در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایات
کردن متخیله انبیا مر علوم و احکام فایضه من عند الله را با الفاظ مسموعه
مراد از تعبیر عن الله تواند بود و اما کمال قوت محرکه آنست که نفس ناطقه
در قوت فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هر چه تصور کند و هر صورتی
که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج
موجود شود و این مرتبه کاهی متحقق تواند شد که نسبتا و در تصرف
بماده کاینات چون نسبتا و باشد بماده بدن خود چنانکه هر نفسی در
بدن خود بمجرد تصور و تاثیر تواند کرد چنانکه در صورت شهوت و
غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی نهایت ظهور دارد
نفس مذکوره را در هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصور و تعلق
اراده تاثیر تواند بود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع او گردد هر آنچه

ماده کاینات بحیثیتی که صورتی که خواهد درو بخواهش او و باذن خدا
موجود تواند شد و چون باین مرتبه که کمال قوت تحریک است حاصل شود
خاصیت سیم نیز از خواص ثلثه مذکوره محقق شود و نفس ناطقه
بحقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت وحی الهی حاصل آید و تفاوت انبیا
در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدة
و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم از باب دوم از مقاله سیم** در
بیان آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبه نبوت است بدانکه هیچ کمال مر
انسان را بالاتر از کمال مرتبه نبوت نیست و دلیل برین آنست که استکمال
انسان چنانکه دانسته شد بحسب دو قوت است نظری و عملی و هر کدام
منشعب شود بقوای متعدده و رئیس قوای نظریه قوت عقل است و
سایر قوای ادراکیه همه خادم او و رئیس قوای عملیه قوت فاعل است
و سایر قوای عملیه خدم و عمله او و کمال قوت عقلی در دو چیز است یکی
حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بلا تعلم بشری
و دیگری تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند
و کمال قوت فاعلی نیز در دو چیز است یکی قوت تاثیر بمرتبه که تاثیر در خارج

بالات و اسباب طبیعیه نباشد و دوم انقیاد و اطاعت سایر قوای
عملیه مر او را پس کمالات قوت نظریه و عملیه بوجه اتم منوط است
بدو خاصیت اول از خواص مذکوره ثلثه و کمال قوت عملیه باحد جزئیه
که قوت تاثیر باشد منوط است بخاصیت ثالثه و از قوت تاثیر حاصل
شود مر او را کمال او بحسب جزء دوم نیز که انقیاد سایر قوی است چه شدت
و قوت تاثیر موجب قهر سایر قوی باشد لا محاله پس غایت کمال مر
انسان را بحسب کلا قوتیه النظریه والعملیه منوط بخواص ثلثه مذکوره باشد
که مرتبه نبوت مشتمل است بران پس غایت کمال انسانی مرتبه نبوت باشد
قال الشیخ فی الشفا ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالما عقلیا
مرتسما فیها صورة الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض فی الکل ثم
قال و افضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق
التی تکون فضایل عملیة و افضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة و هو الذی
فی قواه النفسانیة خصایص ثلث ذکرناها ثم قال و رؤس هذه الفضایل
عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة و هی خارجة عن الفضیلة
النظریة و من اجتمعت له معها الحکمة النظریة فقد سعد و من فاز مع ذلک

بالخواص النبوية كان ان يصير ربّا انسانيا و كان ان تحلّ عبادته بعبادة الله و
ان يفوّض اليه امور عباد الله و هو سلطان العالم الارضى و خليفة
الله فيه **فصل هفتم از باب دوم از مقاله سیم** در بیان مرتبهٔ خاتمیت
دانستی که اقصی مراتب کمالات انسان مرتبه نبوتست و مرتبه
نبوت نیز مشتملست بر مراتب متفاوته و تزاید فی مراتبش مرتبه ایست
که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه
که مشتمل بر اقوای مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی از آن در جنس
امکان متصور نباشد پس بالاتر از آن مرتبه ممکن نتواند بود و آن مرتبه
عقل اولست که معلول اول و صادر اولست از واجب تعالی و بالاتر از آن
نیست مگر مرتبه وجود واجبی و آن مرتبه اعلی مرتبه که بالاتر از آن در
مراتب وجود امکانی نبود مرتبه وجود خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله
که نبوت چون بآن مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله
بدوی و مرتبه خاتم الانبیا در سلسله عودی موازی هم باشند
و قوس نزولی و قوس صعودی آنجا سر بسر کنار زند و دایره وجود بآن
تمام شود و بیان کیفیت این دایره آنست که موجودی که اول از واجب

الوجود صادر گردد اعنی معلول اول لامحاله اشرف موجودات [illegible]
امکانی باشد که اگر اشرف از و ممکن بودی واجب بودی که اول او صادر
شدی و بعد از معلول اول مرتبه وجود نازل شود بنا بر حصول وسایط
و بقلت و کثرت وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبه که نازلتر
از آن موجودی بالفعل نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول
باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از آن نفوس علی تفاوت طبقاتهم
و بعد از آن طبایع علی اختلافها و بعد از آن جسم مطلق علی تفاوته و نازل
تر از جسم مطلق موجودی بالفعل نتواند بود چه هیولی اگرچه نازلتر
از جسم مطلق است لیکن در حدّ ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل
و نازلترین انواع جسم مطلق جسم عنصریست و باینجا منتهی شود سلسله
وجود بدوی در تنازل و ابتدا کند سلسله وجود عودی در تصاعد
و بسایط عنصریه چون ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی گردند وجود
مرکب لامحاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت
شوند اول مراتب در شرف وجود مرکب معدنیست و بعد از آن نباتی
و بعد از آن حیوانی و بعد از آن انسانی و مراتب انسان مختلف باشد و اشرف

مراتب مرتبه نبوتست و مراتب نبوت نیز متفاوتست و اشرف
از همه مرتبه خاتم الانبیاست و ترتیب تنازل سلسلهٔ بدو باشد
و ترتیب تصاعد سلسله عود و همچنانکه در سلسله بدو ما بین
سلسلهٔ اول و واجب الوجود مرتبه متصور نیست واجبست که در
سلسله عود نیز ما بین آخر سلسله و ما بین واجب الوجود مرتبه متصور
نباشد تا همچنانکه وجود از وست باو عاید شود و مبدا و معاد حقیقی
هر دو واجب الوجود باشد یعنی این دو سلسله در یکجانب بواجب الوجود
بهم متصل باشند و در جانب دیگر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد
بحسب مرتبه وجود با واجب الوجود چه هیولی قوت محضست و واجب
فعلیه محض و چون این دو سلسله در هر دو سر بهم متصل باشند تشبیه
هر یک از ان دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد چه دو خط
مستقیم باهم در دو طرف ملاقات نتواند کرد پس مناسب تشبیه
هر یک باشد بقوس و چون دو قوس سرها بهم کنارند اگرچه لازم نیست
که دایره بهم رسد بلکه گاه دایره بهم رسد و گاه شکل دیگر غیر دایره اما
چون شکل دایره اتم اشکالست و ترتیب نظام کل در سلسلهٔ بدو و عود

اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدایره مناسب باشد پس بوجود خاتم
الانبیا دایره وجود تمام شود و مبدا و معاد اضافی بهم متصل شود
و مبدا و معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیا بازای
مرتبه وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله روحی و لی مع الله
وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب
موجودات واقعه در سلسله عودی با مراتب موجودات واقعه
در سلسله بدوی در شرف متساوی هم باشند هر کدام بوجهی چه در سلسله
ثانیه اگرچه سلسله مبادی علل است لیکن متنازل و متباعد است از
واجب الوجود و سلسله اولی اگرچه معلولاتند لیکن متقارب و
متوجهند بمبدا اول و امثال در فضل مراتب انبیا که واقعند در سلسله
عودی افضلند از عقول و ملائکه که واقعند در سلسله بدوی بنا
بر وجود قوت متضاده و مدخلیت کسب و سعی در انبیا و عدم آن در
ملائکه و عقول مجرده **فصل مشتمل از باب دوم از مقاله سیم**
در کیفیت دعوت نبی شیخ در شفا بعد از اثبات وجوب وجود انسانی
متصف بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان اذا وجد یجب ان یسن

الناس فی امور معیشتهم باذن الله تعالی وامره ووحیه وانزال روح القدس
علیه ویکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعاً واحداً
قادراً وانه عالم بالسر والعلانیة ولا ینبغی ان یشغلهم بشیء من معرفة الله فوق
معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر ازین درگذرد و تکلیف کند
مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی و باینکه واجب الوجود
مشار الیه نیست و مکانی نیست و منقسم نیست و لا خارج العالم
و لا داخله و امثال اینها از مسایل تجرید و تنزیه که ادق و الطف علوم
حکمیه و مسایل نظریه است بتحقیق که در شغلی عظیم افکند مردم را و مشوش
شود دین بر ایشان و اوقعهم فیما لا مخلص عنه الا لمن کان المعان و
الموفق الذی یشذ وجوده چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره
علی وجهها مگر بکدی و تعبی عظیم و انما یمکن القلیل منهم ان یتصوروا
حقیقة هذا التوحید و التنزیه اگر تمامه مکلف بچنین امور باشند هر
آینه مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و مضطرب شوند بمباحثات
و مقایساتی که یصدهم عن اعمالهم المدنیة و ربما اوقعهم فی آراء مخالفة
لصلاح المدینة و نشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی هست

بغیر

بغیر این دین ظاهر نزد وی که پنهان میدارد از حقیقت آن از عامه
ایشان بلکه واجبست که رخصت پرسیدن حقیقت امور مذکوره
ندهند وان یعرفهم جلال الله وعظمته برموز وامثلة من الاشیاء
التی هی عندهم جلیلة وعظیمة ولا باس ان یشتمل خطابه علی رموز واشارات
تستدعی المستعدین بالجبلة للنظر الی البحث الحکمی یعنی باکی نیست
بلکه واجبست که کلام منزل بر نبی مشتمل باشد برموز و اشاراتی که داعی
شود مر جماعتی از خواص امت را که بحسب فطرت مستعد نظر و فکر باشند
بسوی تحصیل علوم عقلیه و حکمیه و واجبست که بشناسانند وجوب — حقایق واسرار
اطاعت امر الهی را و این را که مهیا و آماده کرده است خدای تعالی
برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عذاب سرمدی تا موجب تلقی
جمهور شود مر شریعت منزله را بقبول السمع والطاعة ویضرب
للسعادة والشقاوة امثالاً مما یفهمونه ویتصورونه واما الحق فی
ذلک فلا یلوح لهم الا امراً مجملاً وهو ان ذلک شیء لا عین رأته و
لا اذن سمعته وان هناک من اللذة ما هو ملک عظیم ومن الالم ما هو
عذاب الیم مقیم **فصل نهم از باب دوم از مقاله سیم** در سر وجوب

عبادات ومنافعها فی الدنیا والآخرة علی ما قالت الحکما ونیز شیخ
در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله
فی کل وقت فان المادة التی تقبل کمال مثله یقع فی قلیل من الامزجه
پس واجبست در حکمت الهی تدبیر بجهت بقای سنت وشریعت
وکلیه در دین تدبیر استمرار مردمست بر معرفت مبدا ومعاد ومنع
وقوع نسیان از این معرفت پس واجبست ایجاب افعال واعمال که تکرار
آنها دائم متقارب موجب بقای تذکر شود پس واجبست که آن
اعمال مقرون باشد بما یذکر الله والمعاد وآن الفاظی باشد که بزبان گویند
ونیاتی که در دل کنند وواجبست شناسانیدن مردم را که
ان هذه الافعال مما یقرب الی الله تعالی ویستوجب بها الجزاء الکریم و
ان یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة وهذه هی العبادات
المفروضة علی الناس مثل الصلوة والصیام والحج والجهاد وفایده جهاد
تقویت دین وبسط بلاداست مع فواید اخری وفایده حج آنست که هرگاه
تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح واوفق است برای عبادات
خدای تعالی وآن موضعی است خاصه خدای تعالی وبیتی است مخصوص

ومهاجرت ومسافرت بسوی آن موضع مهاجرتیست بسوی خدای
خدای تعالی از این معانی ونیات اثری عظیم در نفس بهم رسد وبمنزله آن
باشد که نفس را از بدن وهیئات قطع علاقه بدنی شود ومتوجه
عالم حقیقی خود وعالم الهی گردد وصیام اگرچه امریست عدمی اما
تحریک عظیم کند مر نفس را وصلوة خود افضل عباداتست چه افضل
عبادات عبادتیست که فرض کند مباشر آن خود را که با آن عبادت
مخاطبه با خدای تعالی میکند ومناجات با او مینماید وفرض کند
خود را که در پیش خدا ایستاده است وحاضر شده نزد او وچون با خود
در پیش خدای تعالی مراعات کند هرچه در پیش ملوک عادت بمراعات
مثل آن جاری شده از خضوع وخشوع وغض بصر وقبض اطراف
وترک التفات واضطراب فهذه هی الصلوة پس باید واجب واجب
کند بر مصلی احوالی که باز مستعد توجه بصلوة شود مثل آن احوالی که
وقت ملاقات ملوک جاری شده عادت بر غایت آن من الطهارة و
التنظیف وکذلک یسن فی کل وقت من الاوقات العبادة اذانا ورسوما
محمودة وانتفاع از این عبادات بر دو گونه است یکی بما رسوخ ذکر

الله والمعاد فی انفسهم فیدوم لهم التشبث بالسنن والشرایع بسبب
ذلك واین منفعتیست که معظم آن راجع است بنظام امور معاش و
قسم دویم از انتفاع تنزیه نفس است بسبب ادیان یا بن عبادات
از اکتساب هیئات بدنیه که مضاد اسباب سعادت است و این
منفعتی است راجع بصلاح معاد و هذا التنزیه یحصل باخلاق و
ملکات تکتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن فتدیم
تذکیرها المعدن الذی لها فاذا کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها لم تنفعل
من الاحوال البدنیة و تعرض هذه الافعال علی النفس ذکر الله والملائکة
وعالم السعادة شاءت ام ابت فیتقرر لذلك فیها هیئات الانزعاج
عن البدن و هیئات البدن فاذا اجرت علیها افعال بدنیة لم تؤثر فیها
هیئات و ملکة تاثیرها لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه و
لذلك قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا دام هذا
الفعل من الانسان استفاد ملکة الالتفات الی جهة الحق والاعراض عن الباطل
وصار شدید الاستعداد للتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیة و
بیانش آنست که مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت سنن و آدا ب

شرعیه موجب صرف نفس است از بدن و لذات بدن که هر آینه
امور بیننه زایل فانی مشوب بمکاره شدیده و مصایب عظیمه بسوی عالم
الهی و فضای بحت حقیقی و مطالعه انوار مجرده و مشاهده ذوات نوریه
و چون این معنی راسخ شود و ملکه گردد التذاذ نفس بآن مرتبه رسد
که اعدی عدوی خود امور را داند که موجب انصراف او از ان عالم باقی و
توجه او بدین عالم فانی باشد و توجه بامور بدن و دنیا هر چند پادشاهی
دنیا باشد بغایت مکروه وی شود و محبوب ترین امور در نظر او خلاصی
ازین بدن و علایق این بدن باشد و ازینجاست که جناب مقدس مرتضوی
علیه وعلی آله السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنة بر زبان مبارک
جاری کردانید که فزت و رب الکعبة و از بعضی نقل شده که هنگام انحلال
مشکلات علمی میگفته این ابناء الملوك من هذه اللذة یعنی کجا اند شاهزادها
کان عالم که این لذة دریابند و لذت ملك و سلطنت فراموش کنند
چه هر مسئله علمی بمنزله روزنی است بعالم ملکوت و ورود شبهه بمنزله
پرده ایست که در روزن بان گرفته شود و رفع شبهه و حل عقد بمثابه داشتن
پرده است از روزن و منکشف شدن عالم نور و آن لذتی است که هیچ

لذت بآن نرسد واما بیان استشهاد بآیه کریمه ان الحسنات یذهبن السیئات
آنست که فعل حسنه هرگاه که ملکه شود واثر در نفس رسوخ یابد و نفس
بوجود ملکه نورانی شود وبسبب نورانیت قبول ظلمت سیئه نکند
واراده آن از وی صادر نگردد وداعیه ذنب بهم نرسد وموجب نفرت
واجتناب از سیئات گردد ومعنی اذهاب سیئات همین گونه باشد
ومؤید اینست آنچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه وآله مروی شده در باب
صلوة خمسه یومیه که هرکه شبانروزی پنج نوبت وضو کند وصلوة
باشرایط وارکان بجای آورد هرآینه در نفس او هیچ گناهی نماند مانند
کسی که روزی پنج نوبت در نهر آب صافی که بر در خانه جاری باشد وغوص
فرو رود وسر وتن بشوید هرآینه هیچ وسخی در بدن وی نماند وبالجمله
عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل آن معتقد باشد بودن او را
از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر خدا واعراض از غیر خداست هرآینه
سزاوارست که فایض گرداند او را بحظی عظیم از جهت تزکیه نفس فکیف
من یعلم ان النبی من عندالله ومرسل الله وواجب فی الحکمة الالهیة ارساله
وان جمیع ما یسنّه فانما هو وجب عندالله ان یسنه وان ما یسنه من

من عندالله تعالی **فصل دهم از باب دوم از مقاله سیم** در وجوب
عصمت انبیا بدانکه بطریقه حکما ثبوت این مطلب در کمال ظهور است
چه بنا بر تحقیق خاصیت ثلثه جمیع قوای انسانی مطیع ومنقاد عقلند
وعقل من حیث هو عقل ممتنع است که اراده معصیت وفعل قبیح از
او صادر گردد ومراد از عصمت غریزه ایست که با وجود آن داعی بر معصیت
صادر نتواند شد با قدرت بر آن واین غریزه عبارتست از قوت عقل با
بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود واما بطریقه متکلمین دلیل
بر این مطلب آنست که شک نیست که عصمت انبیا لطف است نظر
بمکلفین چه هرگاه عصمت انبیا واجب باشد وثوق تمام بر افعال واقوال
او حاصل شود ومکلف بسبب این معنی با نقیاد او نزدیک واز مخالفت
او دور شود ولطف هرآینه واجب بود بر خدای تعالی پس عصمت انبیا
واجب باشد وچون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار او نسبت
بجمیع ذنوب صغیره وکبیره بعد از بعثت وقبل از بعثت چه لامحاله لطف
درین صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف باین متحقق شود که موجب
نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد **فصل یازدهم از باب دوم از مقاله سیم**

در کیفیت وقوع معجزات واخبار بمغیبات اما معجزات وخوارق
عادات که از مقوله فعل وتحریک وتاثیر است منشا آن خاصیت ثالثه است
از خصایص ثلثه مذکوره چه هرگاه نسبت نفس نبوی بماده کاینات
بمرتبه باشد که هرچه تصور کند در او حادث شود وهر صورتی که اراده
زوال کند از او زایل شود پس ابراء امراض وازاله عمی واحداث صحة وافاده
بصر وامثال آنها بمجرد تصور نبی که هر اینه باذن خدای تعالی است متحقق
شود وهمچنین تبرید مسخن وتسخین مبرد واشباع جایع واحضار غایب
چنانکه در اتیان عرش بلقیس وامثال ثابت چنانکه در مجی شجره وانطاق
صامت چنانکه در حنین جذع وتسبیح حصاة الی غیر ذلک ودر مثل انطاق
صامت تواند بود که تاثیر تصرف نبی نظر متخیله حاضران متحقق شود
واثر زبان حال که معنی مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ
وصورتی که از زبان قال است پذیرد پس حال مفارقت نبی مر اسطوانه
را نالان شوند ومعنی دلالت عقلیه مخلوقات که حصاة نیز از آنهاست
بوجود وعظمت وجلال صانع تسبیح استماع کند پس خارق عادات
وصدور اعجاز نظر باستماع تسبیح عقلی وچنین خالی باشد مر حاضران را

نظر بصوت حنین وتسبیح از جذع وحصاة وهمچنین در احضار غایب
تواند بود که اعجاز نظر بتادیه صورت سریر مثل بنحوی که واقع بوده در
حس مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهده شود واز اعظم معجزات
فعلیه احیای موتی است وان تواند بود که تصرف در ماده بدن میت
باشد دفعة بنوعی که قابل تعلق روح شود وتواند بود که تصرف
در متخیله وحس مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه مقدم
متمثل شود ومشاهد گردد ونیز از الجمله شق قمر وخرق افلاک است و
آن بتصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع آن در خارج نیز ممکن است
چه خرق افلاک بغیر از محدد الجهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادی است
وبا این مصحح شود معراج جسمانی نیز چه قضیه معراج مستلزم خرق محدد
جهات نیست وانفعالی که مخصوص ماده کاینات است انفعال تجددی است
که از راه اسباب عادیه وامور طبیعیه باشد نه بمعنی مطلق قبول واما
اخبار بمغیبات وسایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین اولیین است
که مناطش اتصال بعقول مجرده ونفوس فلکیه است ودانستی که جمیع
جزئیات مرتسمست در نفوس فلکیه وبسبب اتصال مذکور مطلع

شود نفس نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و اینکه گفتیم در حالت
یقظه است و در حالت منام سایر انام را نیز در اکثر احوال این معنی روی دهد
وگاه محتاج بتعبیر باشد و این وقت صحت محاکات متخیله باشد و کمال
انقیاد او مر نفس ناطقه را و گاه محتاج باشد بتعبیر و این در وقت بعضی
متخیله باشد و انفرادش بفعل و تحلیل و ترکیب **فصل دوم از دویم از**
باب دوم از مقاله سیم در معرفت نبی و کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی
نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوت مر حکما و عقلای ناظرین
در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوت نظری کرده باشند
و عارف بمبدا اول و مبادی اول و ثوانی شده و صحت نبوت و وجوب
وجود نبی را دانسته در کمال سهولت است چه معرفت خواص ثلثه
مر ایشان را بغایت آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال و اقوال
صاحب دعوت و تتبع بینات و اعراض وی نیز امداد این معنی نموده
مفید حصول جزم بصدق صادق و کذب کاذب با آسانی شود اما
بر جمهور عامة الناس این امر بغایت دشوار باشد و محتاج شوند لا
محاله بنظر و تامل در معجزات و اصابت نظر در معجزه نیز محتاج باشند

بعقل تام و تمیز منها لا کلام که اکثر عوام فاقد آن باشند پس لابد باشد
ایشان را نخست تقلید عقلای خود تا بتدریج نور تصدیق تقلیدی
در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیه صورت ایمان اجمالی
گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلیم اصول توحید
و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت ایمان
ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق یقینی تفصیلی رسد و الا اگر
قاصر باشند از اعمال نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده بمواظبت
افعال و اعمالی که شریعت بآن وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر
و نواهی الهی را مذعن باشند و تاسی بافعال و سنن نبی نموده نظر را
تا مودی بصلاح معاش و نجات معاد گردد و بسا باشد که معجزه نزد
جمهور مشتبه شود با اعمال ساحرین و مشعبدین و کهنه و متنبئین
آنها و تمیز آن بمقارنت دعوت بسوی حق و دعوت بسوی باطل توان
کرد لیکن موقوفست بعقلی که تمیز میان حق و باطل تواند کرد و با
لاجرم محتاج بتقلید علما شوند **فصل سیم از باب دوم از مقاله سیم**
در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد صلی الله علیه و آله و سلم بدانکه ثبوت نبوت

شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهده آثار و
احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و شعوری
باشد محتاج بمشاهده معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین
بعد از انقضای زمان نبی منحصر است در طریق تواتر زیرا که برادعای شخص
معین مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوای خود و همچنین یقینی
علم بادعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما صلی الله علیه
و آله و سلم محقق است برای ما از راه تواتر بنوعی که قابل تشکیک ما
نیست مانند علم ما بوجود بلدان نائیه چون مصر و چین و احوال
ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه
و آله و سلم بود و کو ما است یکی معجزه ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است
که متواتر است ثبوت آن از آن حضرت و تحدی بان یعنی در معرض معارضه بعض
ان در آوردن مر بلغای عرب را و معجز بودن قرآن علی اصح الاقوال بسبب
واقع بودن اوست در اقصی مراتب بلاغت و اعلی درجات فصاحت
علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء العرف بمهارتهم فی الفنون
العربیه و عجز ایشان یعنی بلغای مشرکین عرب از معارضه قرآن و

الهام

ایشان بما بینا نیه فضلا عما بینا و نیز معلوم است از اینکه اگر واقع
شدی هر آینه بما رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این امور متوفر است
بحیثیتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل شود بعدم آن پس معلوم است
که عجز از معارضه قرآن بنا بر آنست که ایشان بمثل آن کلام در بلاغت
بیرونست از طاقت بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب
بمرتبه نبود که در زمان مشرکین قریش بود هر گاه ایشان را قدرت
معارضه نبوده باشد معلوم شود که معارضه قرآن خارج از طاقت
بشری است و علما گفته اند که معجزه هر پیغمبری از جنس کمالی و فضلی
بوده که در زمان آن پیغمبر درجه کمال داشته چنانکه در زمان موسی
علیه السلام چون ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده بود
که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی پیغمبر منقلب شدن عصا بصورت
حیه و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران شبیه بود بسحر
آن ساحران که ریسمانها و چوبها را چنان در نظر نموده بودند که حیات
و افاعی بحدی که نزدیک بود که موجب خوف موسی علیه السلام نیز شود
و چون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند

که عمل موسی علیه السلام اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاریست
الهی و خارج از طاقت بشری لهذا همه بسجده افتاده ایمان آوردند و در
زمان عیسی علی نبینا و علیه السلام غالب بر مردم علم طب بود و ازاله
امراض و افاده صحت لهذا معجزه عیسی علیه السلام احیای موتی و ابراء
اکمه و اعمی بود از ان جنس مینمود و کاملان در طب دانستند
که از طبا ازاله مرض و افاده صحت ممکنست نه ازاله اکمه و اعمی
و افاده حیوة و بقا و همچنین غالب در زمان داود علی نبینا
و علیه السلام علم موسیقی بود لهذا معجزه وی تلاوت زبور بود
باهنگی که از استماع آن وحوش و طیور مدهوش و مغشی می افتادند
پس چون غالب در وقت بعثت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم
فصاحت و بلاغت بود این فضیلت بالغ باقصی مدارج کمال لهذا اظهر
معجزات آنحضرت قرآن مجید است که مشتملست از حقایق و دقایق این فضیلت
بر مرتبه که اشتمال کلام بشر بران مرتبه ممکن نیست و مشرکان عرب ابلغ بلغا
میدانستند بنا بر شدت عداوت و غایت عناد ایمان نمی آوردند
و از اعظم دلایل برین که مشرکان قادر بر معارضه قرآن نبودند مضطر

شدن ایشانست بقتل و قتال و حرب و جدال و هلاک شدن
صنادید و اعیان آن طبقه در مقاتله و ظاهر است و معلوم بجدی که
جای شبهه اصلا نیست اینکه اگر مقدور ایشان بودی الزام آن سرور
بمعارضه قرآن هرآینه اختیار آن مینمودند و قرار هلاکت بخود نمیدادند
و مقاتله بسیوف را ترجیح بر معارضه بحروف نمینمودند پس ثابت شد
معجزه بودن قرآن مجید و چون معلومست بتواتر ادعای آنحضرت نبوت را
و اتیان بمعجزه قرآن و تحدی بان پس ثابت شد نبوت آنحضرت و اما معجزه
متواتر بالمعنی مجموع وقایع امور و احوالیست که وقوع ان بالضرورة
خارق عادتست مانند شق قمر و امثال آن و هر یک از ان وقایع و امور
و احوال اگرچه منقول باخبار آحاد است لیکن قدر مشترک میان آنها
متواتر است و علم بمضمون آن حاصل چون علم بشجاعت رستم و سخاوت
حاتم که هر یک از وقایع در زم رستم و قصص جود حاتم اگرچه منقول
بخبر واحد است لکن قدر مشترک میان آنها بالغ بحد تواتر است و
لهذا اصل شجاعت رستم و جود حاتم معلوم ماست بر سبیل قطع اگرچه
هر یک از انها که آحاد است احتمال کذب دارد و این نوع از متواترات متواتر

بالمغنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع و وجود امری
از امور محسوسه که اجتماع ایشان از کثرت تنها و یا از تفرق تنها و یا از کثرت
و تفرق هر دو بحدی باشد که عقل تجویز اتفاق و مواضعهٔ ایشان در
کذب نکند و نزد محققین در تواتر عددی معین معتبر نیست
چه گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاه دیگر از عددی بیش
از آن حاصل نشود و گاهی دیگر از عددی کمتر از آن حاصل شود بلکه
مناط تواتر حصول علم قطعی است و در حصول علم قطعی از تواتر سه
چیز معتبر است یکی بودن مخبر به از جمله محسوسات نه از جمله معانی و معقولات
بنا بر آنکه جایز است در معقولات حصول شبهه که اکثر مردم از رفع آن عاجز
باشند پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقادی از اعتقادات موجب حصول
علم برای سامعان نشود دوم بودن اهل تواتر در هر مرتبه از مراتب
نقل بصفت مذکوره یعنی بودن بحدی که عقل تجویز اتفاق ایشان در
کذب نکند سیم خلو ذهن سامعان از اعتقاد نقیض خبر منقول چه
هرگاه کسی معتقد نقیض باشد اعتقاد وی هر آینه مانع باشد از حصول
علم بمقابل آن پس در هر خبر متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل باشد لا محاله

مفید علم قطعی باشد و خلافست در اینکه علم حاصل شده از تواتر ضروریست
یا نظری و اکثری از علمای ما بر آنند که از هر دو قبیل می باشد و گمان من آنست
که مطلقا ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه میشود بنظری بنا
بر خفای تحقق شرایط مذکوره پس محتاج شود بتاملی تا ظاهر شود تحقق
آن امور معتبره و نظیر این باشد آنچه در بعضی از ضروریات تصدیقیه
گاه باشد که عقل را توقفی لازم شود بنا بر عدم حصول تصور طرفین چه
جایز است بودن تصدیق ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل
این احکام داخل احکام ضروریه باشند و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلی الله
علیه و آله و سلم بغیر از قرآن بسیار است چنانکه بعضی از علما گفته اند
که افزون از هزار است و ضابطه علی سبیل الاجمال آنست که معجزات آن
حضرت یا حسی است و یا عقلی و معجزات حسیه بر سه نوع است اول امور
خارجه از ذات مانند شق قمر و مجیء شجره و تسلیم حجر و تسبیح حصاة و حنین
جذع و شکایت ناقه و شهادت شاة مشویه و ینبوع الماء من بین اصابعه
و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب قبل مبعثه و
انکسار ایوان کسری لیلة مولوده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور

وفیما بین الناس مشهور و نوع دویم الامور العاید الی ذاته مثل النور
الذی کان ینتقل من اب الی ابن ولد و مثل ولادته مختونا و اضعا
احد یدیه علی عینه والاخری علی سوءته و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک
آنحضرت بود و مثل طول قامت عند الطویل و وساطته عند الوسیط
و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه نوع سیم الامور المتعلقه
بصفاته و آن اتصاف آنحضرتست بصفات حسنه و اخلاق جمیله
مجدی که شک نیست در خارق عادت بودن آن مانند اجتناب از
کذب در تمام عمر و احتراز از اقدام بر فعل قبیح کذلک بمرتبه که احدی
از اعادی آنحضرت با شدت عداوت و ظهور معاندت کذبی و قبحی
بآن سرور نسبت نتوانست داد و ادعای آن نتوانست نمود و معلوم
میشود که در اتصاف باین صفت کامل بمرتبه بوده که قابل تهمت
بمقابل آن نبوده و الا شدت اهتمام قریش در اختلاق عیبی و افترای
کذبی نسبت بآن حضرت در غایت ظهور است و نیز در امانت بمرتبه
بوده که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامین بوده و دیگر آنکه
هرگز کسی از آنحضرت با کثرت اعادی و شدت معادات قریش قبل

از هجرت و عظمت حروب و شدت مقاتله و عدو و عدت اعادی
و قلت و ضعف اتباع بعد از هجرت و ان عظم الخوف مثل یوم الاحد
و یوم الاحزاب استشعار خوفی و هراسی و اضطرابی و عجزی توهم نموده
و این برهانیست واضح بر کمال قوت قلب و وثوق بمواعید الله حیث
قال تعالی والله یعصمک من الناس قال تعالی حسبک الله و قال تعالی الا
تنصروه فقد نصره الله و دیگر آنکه کان عظیم الشفقة والرحمة علی
امته تا آنکه خطاب آمد لعلک باخع نفسک و لا تذهب نفسک علیهم
حسرات و لا تحزن علیهم و امثال ذلک و مضمون همه آنکه تو خود را
خواهی کشت و نفس خود را در حسرت و اندوه هلاک خواهی کرد
اگر امتت ایمان نیاورند و قبول آن نکنند و دیگر آنکه در کثرت سخاوت
و قلت مبالات و عدم اعتنا بامور دنیا بمرتبه بود که معاتب شد
بقوله تعالی و لا تبسطها کل البسط و نیز قریش عرضوا علیه المال والزوجة
والریاسة حتی یترک هذه الدعوی فلم یلتفت الیهم و باقی بود بر سیرت
رضیه و طریقه مرضیه من اول عمره الی آخره و ظاهر است که الکذاب المزور
لا یمکنه ذلک و دیگر آنکه کان علیه السلام مع اهل الدنیا والثروة فی غایة

الترفع ومع الفقراء والمساکین فی غایة التواضع وهمچنین سایر
صفات کمال آنسرور که در شهرت از آفتاب اظهر است و نیز در هر یک
ازین صفات کمال در منزله عظمی و مرتبه قصوی بود که هر یک از آنها
علیحده بالغ بود بمرتبه اعجاز و داخل در خوارق عادات فضلا عن اجتماعها
بجمیع تلک الصفات واما معجزات عقلیه آن نیز بر چند نوع است الاول
انه علیه السلم ظهر من قبیلة وفی بلدة ما کانوا من اهل العلم ولا کان
فیها احد من العلماء او الحکماء بل کانت الجهالة غالبة علیهم ولم یذهب احد
من العلماء والحکماء الی تلک البلدة ولم یتفق له علیه السلم سفر من تلک
البلدة الا مرتین الی الشام وکانت مدة تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ فی معرفة
ذات الله تعالی وصفاته واحواله واسمائه واحکامه هذا المبلغ العظیم الذی
عجز جمیع العقلاء منه بل اقر الکل انه لا یمکن ان یزداد علی ما ورد فی القرآن
المجید من ذلک ایضا ذکر قصص الاولین وتواریخ المتقدمین بحیث لا
یتمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطا فی شیء منها ولم یقدر احد ان یقول
طالع کتابا او تلمذ لاستاد وکانت هذه الامور الظاهرة معلومة للاصدقاء
وللاعداء وکل من له عقل سلیم وطبع مستقیم یعلم ان هذه الاحوال

لا

لا تیسیر الا بتعلیم الهی وهدایة ربانیة دیگر آنکه هرگز از آنحضرت
قبل از اظهار نبوت خوضی در مسایل الهیه بر سبیل طلب و تعلم نه
بر سبیل افاده و تعلیم ظاهر نشده و نیز چیزی از امور متعلقه بنبوت
و رسالت متحدث و متکلم نبوده و بر زبان مبارکش جاری نشده
و دلیل برین آنست که اگر چنین بودی لقالت العرب انه افنی عمره فی
التدبر والتامل وتحصیل هذه الکلمات حتی قدر الان علی اظهارها
و چون احدی در این طعن نکرد ظهر انه علیه السلم ما کان شارعا
قبل اظهار النبوة فی شیء من هذه العلوم ومعلوم ان من انقضی من عمره
اربعون سنة ولم یخض فی شیء من العلوم فاض منه دفعة واتی بکلام
عجز الاولون والآخرون عن معارضته والاتیان بمثله فصریح العقل
یشهد بان هذا لا یکون الا من سبیل الوحی والتنزیل سیما حمل اعباء
رسالت و اثقال نبوت و تحمل متاعب و مشاق دعوت و صبر بر ایذای
قوم و استمرار برین بحیثیت که لم یتغیر من المنهج الاول ولم یظهر فی عزمه فتور
ولا فی اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء و وجد العسکر العظیم
والانصار والاولیاء وملک الدولة القاهرة والسلطنة الظاهرة

الزاهرة ونفذ حكمه وامره فى الاموال وفى الانفس بقى على سواله
الاول من الزهد فى الدنيا والاقبال على الآخرة والعقبى وبديهه عقل
حاكمست كه مثل اين امور مبتنى نتواند مگر بر امرى عظيم كه بغايت اهم
واعظم از مطالب ملك وسلطنت واغراض جاه وشوكت باشد چه دم
اجابت دعوات نجم اخبار بمغيبات واين هزد واز مرتبه عد واحصا
افزونست واز طريقه ضبط وحصر بيرون چنانكه در كتب تفاسير
تفصيل آن مسطور است ودر ميان اهل سير وتواريخ حكايات آن
مشهور شستم اخبار بورود وبشارت بمقدم شريفش در كتب سماويه
وصحف الهيه كالتوريه والانجيل والدليل عليه انه ادعى ان ذكره موجود
فى التوريه والانجيل قال تعالى الذين يتبعون الرسول الامى الذى يجدونه
مكتوبا عندهم فى التوريه والانجيل وقال تعالى حكاية عن المسيح ومبشرا
برسول ياتى من بعدى اسمه احمد وقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله
وانتم تشهدون وقال الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وكان كما اخبر والا فلو كان كاذبا لاظهر كذبه اهل الكتابين لشدة
حسدهم عليه واعنادهم معه ونيز اگر دروغ بودى ادعاى آن منافى

غرضش

غرضش بودى چه اهل كتاب هرگاه دعواى او را در كتاب خود نيابند
كان ذلك من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله ولا يليق بالعاقل الاقدام
على فعل ينافى غرضه ويمنعه عن مطلوبه وشك نيست وتراعى نيز كه آن
حضرت عاقل ترين ناس بود وحاذق ترين مردم بر مصالح ومفاسد
غرض ومطلوب پس چون اقدام بر چنين امرى كه منافى غرض اوست
نمودى واما نصوص وارده در كتب انبياى متقدمين كه منقول شد
بعضى من التوريه ما جاء فى السفر الخامس جاء الله من طور سينا واشرق
من سيعير واستعلن من جبال فاران ومراد اخبار است از انزال توريه بر موسى
در طور سينا وانزال انجيل بر عيسى در سيعير كه مسكن وى بوده وانزال
قرآن بر محمد صلى الله عليه وآله وسلم بمكه فان فاران فى طريق مكة
قبل العدن بميلين ونصف وما جاء ايضا فى السفر الخامس انه قال تعالى
لموسى انى مقيم لهم نبيا من بنى اخوتهم مثلك واجرى قولى فى فيه ويقول
لهم ما امره به وظاهر است كه مراد از بنى اخوة بنى اسرائيل كه اولاد اسحق اند
بنى اسمعيل خواهند بود كه قبايل عرب بدين نتواند بود كه مراد عيسى يا
يكى از انبياء بنى اسرائيل باشد بلكه نتواند بود مگر محمد مصطفى صلى الله عليه

واله وسلم وما جاء فی السفر الاول انه تعالی قال لابرهیم ان هاجر تلد ویکون
من ولدها من یدها فوق الجمیع ویدِ الجمیع مبسوطة الیه وظاهر است
که مراد محمد است صلی الله علیه وآله وسلم چه هاجر مادر اسمعیل است
علی نبینا وعلیه السلام ومن الانجیل ما ورد فی الاصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم
الی ابی حتی یمنحکم ویعطیکم فارقلیطا لیکون معکم الی الابد والفارقلیط
روح الحق والیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیطا را
که شریعت او تا ابد با شما باشد ومعنی فارقلیط کاشف الخفیات است ومراد
محمد است صلی الله علیه واله وما ورد فی الخامس عشر فاما فارقلیط روح
القدس الذی یرسله ربی باسمی هو یعلمکم ویمنحکم جمیع الاشیاء وهو
یذکرکم ما قلته لکم ثم قال وانی قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی
اذا کان ذلک تؤمنوا به یعنی فارقلیط روح القدس است که میفرستد خدای
من او را بنام من یعنی باسم نبوت تا تعلیم کند جمیع اشیا را بشما واو بیاد شما
خواهد آورد گفته مرا ومن پیش از آن او را بشما خبر دادم تا چون بیاید باو گروید
وایمان آورید وما ورد فی السادس عشر اقول لکم الان حقا یقینا ان انطلاقی
عنکم الی ابی خیر لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یاتکم الفارقلیط و

ان

ان انطلقت ارسلته الیکم یعنی رفتن من از پیش شما بهتر است از برای
شما که اگر من نروم بسوی خدای خود نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و
من میروم تا بفرستم او را ثم قال اذا جاء روح الحق والیقین یرشدکم
ویعلمکم ویدبرکم بجمیع الحق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء نفسه
یعنی هرگاه بیاید روح حق ویقین که فارقلیط است ارشاد وتعلیم شما
خواهد کرد وتدبیر خواهد کرد شما را بجمیع خلقهای نیکو بنابر آنکه از پیش
خود نمیگوید بلکه هرچه گوید از جانب خدا گوید ومن الزبور مما
ورد تقلد ایها الجبار السیف فان ناموسک وشرایعک مقرونة بهیبة
یمینک وسهامک مسلولة والامم یخرون تحتک یعنی شمشیر بربند
ای صاحب عظمت وجبروت بنابر آنکه شریعت تو مقرون است بهیبت
دست وبازوی تو وسهام تو تیز کرده شده اند وجمیع امم در تحت حکم
تو جاری خواهند شد وما قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتی یعلم
الناس انه بشر یعنی بفرست محمد را صلی الله علیه وآله وسلم تا بدانند که
عیسی بشر است نه آله و در شرح مقاصد التلخیص مجملا نقل کرده که امثال
هذا کثیرة فی کتب الانبیاء المتقدمین یذکرها المصنفون الواقفون علی

کبتهم ولا یقتدر المخالف علی دفعها وصرفها الی ملك وبخاجز ولا علی ان
یکتمها یعنی مانند آنچه ذکر کردیم در کتب انبیای متقدمین بسیار است
وبحدیست که مخالف قادر بود فعش نیست وتاویل آن بپادشاهی یا
پیغمبری دیگر نتوانند کرد وکتمان آن نیز نتوانند نمود والحمد لله علی ظهور الحجة
وبالجملة کان علیه وآله السلم مستجمعا للغایة القصوی من الصدق
والامانة العفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
لاهل المسکنة والشفقة علی الامة والمصابرة علی متاعب الرسالة
والمواظبة علی مکارم الاخلاق وقد بلغ النهایة فی العلوم الربانیة والمعارف
الالهیة وتمهید المصالح الدینیة والدنیویة وکان مجاب الدعوات
مطلعا علی المغیبات وچون بر مجموع مقدمات مذکوره مطلع شدی قادر
شوی بر تقریر وتحریرش دلیل اراده لذا اثبات نبوت پیغمبر ما محمد صلی الله
علیه وآله وسلم الاول انه علیه السلم ادعی النبوة واظهر المعجزة اما ادعای
نبوت فمن قبل التواتر والاتفاق واما اظهار معجزه بنابر انکه ظاهر شد
وثابت گشته اما بر حکمای محققین وعلمای مخلصین که فالمند بعلوم
عقلیه واصول معارف یقینیه بسبب وجود معجزه قرآن مجید بمجرد الاشتمال

علی اصول التوحید وحقایق المعارف مالم یبلغ الی ادنی درجته الفلسفة
الفلاسفة السابقین ولا مشاهدة العلماء (العرفاء در) اللاحقین فضلا عما اذا انضم
الیه ما روعی فیه من الحقایق الادبیة والدقایق العربیة چه نزد دانایان
اعجاز قرآن بسبب اشتمال او بر اصول توحید وحقایق معارف
قدریکه نرسیده است تا بحال دنی مراتب آن حکمت فلاسفه اولین
ومعرفت مشایخ آخرین تا بلوغ آنان باقصی مراتب فکر ونظر وعیان و
وصول ایشان باعلی مراتب مدارج شهود وکشف وعرفان بی اکملا حظه
کرده شود تا اشتمال بحقایق ودقایق علوم عربیه که فصاحت فصحای
عرب باکمال مهارت در فنون بلاغت بدرجه ادنی درجات او نرسیده
یعنی در اعجاز قرآن اشتمال بر حقایق ومعارف کافیست نزد حکما وعرفا
همچنانکه اشتمال بر دقایق عربیه کافیست نزد سایر علما چه جای انکه اعتبار
کرده شوند کلا الاشتمالین باهم واما بر جمهور بسبب ما تواتر من انه
صلی الله علیه وآله وسلم ادعی النبوة واظهر المعجزة مثل شق القمر وحنین
الجذع وتسبیح الحصاة واشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل وینبوع الماء
من بین اصابعه الی غیر ذلك مما هو فی الکتب مسطور وفی ما بین الناس

مشهور چه جمهور چون عارف بحقایق علوم حکمیه و دقایق فنون
عربیه نیستند پس قرآن معجزه برای ایشان نتواند بود بلکه معجزه برای ایشان
امریست که متواتر است بالمعنی یعنی مطلق معجزه بودن در ضمن قضایای
مشهوره و قضایای مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار آحاد است
اما قدر مشترک بین المجموع که مضمون جمله مذکوره است متواتر است و نیز
معجزه قرآن دلیل برای جمهور تواند شد اما نه از سبیلی که برای محققین
از خواص شد بلکه بنا بر آنچه متواتر شده تحدی آن سرور بقرآن یعنی در
معرض معارضه در آوردن جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ
در فصاحت را من العرب العرباء والمصاقع الادباء مع کثرتهم کثرة المال
وشهرتهم بغایة العصبیة والحمیة الجاهلیة فی الجدال وتهالکهم علی
المباهات وتمادیهم فی المبارات فعجزوا عن الاتیان بما یساویه او یدانیه
ولو باقصر سورة حتی اثروا المقارعة بالسیوف علی المعارضة بالحروف
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة بالرماح فلو قدروا علی المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لالینا الناقلون نقلوا لتوفر الدواعی علی نقل امثالها
وعدم الصوارف عنه فخال من احوالها یعنی فصحای زمان رسالت همکی

کامل در بلاغت بودند و بالغ باقصی مراتب فصاحت پس اگر قدرت
بر معارضه داشتندی مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار
نکردندی و حال آنکه مقاتله بر معارضه اختیار کرده بهلاکت رسیدند
و نیز اگر معارضه واقع شده بودی هر آینه منقول میشد و چون آن بما
نرسید بنابر آنکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال آنکه معارضه
اصلا منقول نشد پس معارضه واقع نشده باشد بنا بر عجز ایشان و همین است
مراد از معجزه و این عمده دلیلهاست که موجب الزام است و اسکات خصم
بلا شبهه و دلیل دویم مجتمع بودن در آنحضرت از اخلاق حمیده و اوصاف
پسندیده و سیر رضیه و آداب مرضیه و کمالات جلیله من العلمیة والعملیة
و محاسن نفسیه و بدنیه و محامد نسبیه و حسبیه بغایتی که جزم کند
عقل بامتناع اجتماع آن مگر در نبی دلیل سیم هر که نظر کند در آنچه مشتمل است
بر و شریعت مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات
والسیاسات والآداب والسنن و بنا نهد آنچه در آنهاست از دقایق
حکم و حقایق مصالح جزویه نافعه در معاش و معاد هر آینه شک نکند
در آنکه امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی و وحی سماوی دلیل چهارم

آنحضرت با کمال ضعف در احوال و غایت فقر در اموال و قلت اعوان
و ندرت انصار و خلان برخاست بمحاربه و مخاصمه و منازعه و مجادله
جمیع اهل عالم و سکان ارض چه آحاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه
جبابره و ضلالت تمرد آرای همه را و سفاهت دانست اخلاق و عادات
جمیع را در آمد در صدد ابطال همه ملتها و خرابی جمیع دولتها و ظاهر
و غالب شد دین او بر جمیع ادیان و افزود دهور و اعصار و تمادی ازمان
و منتشر گشت در اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی آدم
و کافه اعادی و غاة دشمنان با کثرت عدد و عدد و فرط شوکت و حمیت
در صدد منازعت و مخاصمت با او در آمدند غایت مجهود و نهایت
مقدور مبذول داشتند و قادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار و
اخماد شراره از نار شر فهل یمکن ان یکون ذلک الا بعون الله و تایید
سماوی دلیل پنجم چون ثابت شد مطلقا صحت نبوت و وجوب بعثت
بحسب ضرورت و حاجت و زمان ظهور آن حضرت زمانی بود که
مردم در آن زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی الی
صراط مستقیم و یسن سنن العدل و الدین القویم و ینظم الامور و یضبط

حال الجمهور چه آن زمان زمان فطرت رسل و تفرق سبیل بود و
انحراف ملل و اختلال دول و نیران ضلال مشتعل و مردم با مور باطله
مشتغل چه شغل عرب عبادت اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران و سعی
در تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر و سجود شجر
و حجر یهود در جحود بودند و نصاری بر حیاری و سایر فرق در بوادی
ضلال و جمهور امم در زاویه خیال فهل یلیق بحکمة الملک الحق المبین ان
لا یرسل رحمة للعالمین و لا یبعث من یجدد امر الدین و هل ظهر احد یصلح
لهذا الشان و یؤسس هذا البنیان الا محمد بن عبدالله خاتم النبیین و
سید المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و علی عترته الطاهرین دلیل
ششم چون نبوت انبیای سابقین ثابت بود و کتب منزله بر ایشان صحیح
و در آن کتب خبر داده شده بود بوجود پیغمبری متصف بصفاتی که مجتمع است
در آنحضرت و آن انبیا مژده داده اند بقدوم رسولی موصوف با وصافی
که ثابت است در آنحضرت پس ثابت شد صحت نبوت آن سرور علیه و آله
الصلوة و السلام و این ادله سته از جمله ادله اقناعیه است که موجب
ازدیاد قوة یقین است و شیخ ابوعلی در جواب متفلسفی منکر نبوت که ثبوت را

امری محال میدانسته رساله نوشته ودر انجا اثبات صحت رسالت
وثبوت نبوت کرده میکویید چون ثابت شد امکان نبوت ووجوب
وجود انبیا پس اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم بنا بر ظهور
امر و وضوح حال او محتاج ببیان نیست **فصل چهارم از باب دوم**
از مقاله سیوم در معنی ضروری دین و[بیان] ادله سمعیه بدانکه مراد از ضروری
دین حکمی است که بعد از ثبوت دین ثبوت آن حکم وکونه من الدین محتاج
بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیه ومثل عدد رکعات
کل واحدة منهن ومثل وجوب الطهارة للصلوة والغسل للصلوة الی غیر ذلک
پس لا محاله آن حکم بمنزله جزء مقوم دین باشد یا بمنزله لازم وی پس انکار
ضروری دین انکار دین باشد بنا بر انکه مستلزم اوست چه نفی جزو ولازم
مستلزم نفی کل وملزوم باشد وضروریات دین در علوم شرعیه
بمنزله بدیهیات اولیه باشند در علوم عقلیه وهمچنانکه منکر بدیهیات
باشد سوفسطائیه خارج است از فطرت عقل منکر ضروری دین نیز خارج است
از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین واجبست وحصر ضروریات
دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد وچنانکه بسیاری از احکام بدیهیه

باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش بنا بر عدم التفات نفس
بسوی ان وعدم ملاحظه آن بآن جهت که بدیهی است یا نظری وگاه
باشد که از روی غفلت انکار آن کند وچون تنبیه بران کنند ورجوع بنفس
خود من حیث العقل کند وملتفت الیه شود جزم حاصل شود ببداهتش
کذلک کثیری از ضروریات دین تواند بود که معقول عن کونه من ضروریات
الدین باشد وچون رجوع بخود من حیث الدین کند معلوم شود ضروری دین
بودنش وبنا بر این حصر ضروریات دین خالی از صعوبتی نیست ومن در
خاطر دارم که هر گاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده در این
باب بنویسم ان شاء الله تعالی وچون این مقدمه دانستی بدانکه ادله
سمعیه بر دو گونه است قطعیه وظنیه ومراد از قطع در مسایل سمعیه
غیر قطعیست در ادله قطعیه عقلیه چه مراد از قطع در ادله عقلیه
انست که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر ومراد از قطع
در ادله سمعیه انکه مفید جزم باشد بثبوت مدلول در دین اگر چه ثبوت
در دین مستلزم باشد ثبوت در نفس الامر را لیکن بوساطت ثبوت
دین وقطعی عقلی آنست که مستلزم ثبوت نفس الامری نه بوساطت ثبوت

دینی باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز
چه دلیل عقلی آنست که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بی وساطت سمع
پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست که دلالتش بوساطت
سمع باشد اعم از اینکه جمیع مقدمات سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی
پس دلیل سمعی قطعی آنست که مقدمهٔ سمعیه که در وی مأخوذ باشد یا ضروری
دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی آنست که جمیع مقدماتش
ضروریات باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی آنست که یکی از
مقدمات سمعیه اش نه چنین باشد چنانکه دلیل ظنی عقلی آنست که
یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری بلکه مسلم
یا مشهوری یا امثال آن باشد و باید دانست که دلیل عقلی آنست
که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست که یا جمیع مقدمات سمعی باشد
و یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول یعنی آنکه جمیع مقدمات سمعی باشد
متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لامحاله موقوفست بر علم بصدق رسول
و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل والا دور لازم آید پس لا
اقل از جملهٔ مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسولست که نیست مگر عقلی

ودلیل

و دلیل سمعی یا لفظی باشد و یا مستند بدلالت لفظیه و خلاف کرده اند
که دلالت لفظی قطعی تواند بود یا نه جمعی برآنند که دلیل لفظی مفید قطع
و یقین نتواند بود بنابر آنکه دلالت لفظی موقوفست بر ده مقدمه
ظنیه و موقوف بر ظنی نتواند بود مگر ظنی اول معرفت لغات که منقولست
بخبر آحاد که نیست مگر مفید ظن دویم معرفت نحو و نحو منقسم شود
باصول که منقولست بخبر آحاد و فروع که ثابتست بقیاس و هر دو نیستند
مگر مفید ظن سیم علم بعدم اشتراک لفظی چهارم علم بعدم مجاز پنجم عدم
حذف و اضمار ششم عدم تقدیم و تاخیر هفتم عدم مخصص هشتم
عدم ناسخ نهم عدم معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این
مقدمات مظنونند چه مستند نیستند مگر بعدم وجدان و عدم
وجدان دلالت قطعی نکند بر عدم و جوابش آنست که دلالت ظنیه
گاه باشد که مقترن شود بقراین و احوالی که معلوم باشد بتواتر یا بعقل
و چون مقرون بقراین عقلیه معلومه قطعیه باشد لامحاله مفید
قطع تواند شد پس جواب آنست که دلیل لفظی قطعی تواند بود و چون این جمله را
دانستی بدانکه اجماع از ادلهٔ سمعیه است چه مراد از اجماع اتفاق اهل

حل و عقد است از دین بر امری از امور متعلقه بدین و خلافست در اینکه
سبب در حجیت اجماع چیست امامیه بر آنند که وجه حجیت اجماع وجوب
دخول قول معصوم است که جایز نیست خلو زمان از وجود او و اقوال
مجتمعین پس بنابر مذهب امامیه اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد
چه قول معصوم مفید قطعست لا محاله و مخالفین امامیه بر آنند
که حجیت اجماع بنابر امتناع اتفاق امتست بر خطا و اکثر مستند دانند این
امتناع با خبار آحاد دالّه بر عدم اتفاق امت بر خطا و بعضی بر امتناع منه کوردا
عقلی دانند پس بنابر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه
مستند اجماع با آنکه آحاد است دلالت بر امتناع اتفاق ندارد وجه
تواند بود که عدم اجتماع بنابر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه
بر آنند پس مستند اجماع مفید ظن ضعیفی بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی
تواند بود و اما مذهب قائلین بامتناع عقلا بغایت ضعیف است
چه ظاهر است جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد و
ظاهرا این قایل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین
امامیه از ادله قطعیه نتواند بود و از جمله ادله سمعیه قطعیه کتاب

اس

و سنت متواتره است هرگاه نص باشند مثل فاغسلوا وجوهکم و
مثل انت خلیفتی من بعدی و مراد از نص آنست که قطعی الدلالة باشند
بر معنی مراد مانند لفظ ارض و ماء و اما اگر ظاهر الدلالة باشند
یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز باشد اما بر سبیل مرجوحیت مانند سما چه
اطلاقش بر سحاب نیز و بر سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب
یا ترک باشد از مکلفین قطعی تواند بود بضم مقدمه خارجیه چه طلب کردن
حکیم بخطاب چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیحست عقلا و اگر
مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی نتواند بود مثل و انزلنا من السما
ماء چه میتواند بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از انزلنا
خلاف ظاهر اعنی تقدیر اسباب نزول و یا مراد از انزال معنی ظاهر باشد
و از سما خلاف ظاهر ای من السحاب و از ین مقوله است اکثر تشبیهات واقعه
در قران مجید و تواتر از ادله قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق
ثبوت ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته شد فصل پانزدهم
از باب دویم از مقاله سیم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر ما صلی الله علیه
و آله و سلم و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا است

که مراتب نبوت واجبست که مشتمل باشد بر مرتبه خاتمیت که بالاترین
مراتبست و آن مرتبه مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله و ثبوت
این مرتبه برای آنحضرت از نص و روایات دین آنحضرتست و در مرتبه ثبوت دین
آنحضرت و نیز نص قرآن مجید دالست بر آن و هو قوله تعالی و لکن رسول
الله و خاتم النبیین و ثبوت این خاصه برای آنحضرت مستلزم ثبوت
دو خاصه دیگر است یکی وجوب انقطاع وحی و نبوت بعد از آنحضرت
دوم شمول و عموم شریعت مطهره وی مر جمیع مکلفین را و منسوخ
شدن جمیع ملل و شرایع سابقه بشریعت وی و ثبوت این هر دو خاصه صح
نیز از نص و روایات دین است و نیز نص و ما ارسلناک الا کافة للناس
دلیل است بر ثبوت خاصه اخیره و شبهه یهود بر امتناع نسخ بلزوم
قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطال سنن بر تقدیر
که تمسکوا بالسبت ابدا دفعایت وهن است اما اول بنا بر جواز تغییر
مصالح و مفاسد قیاس باشخاص و ازمان و اما ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا بر قول
تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در شرح باب ایمان بتفصیل مذکور شده و
اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن در اینمقام شبهه دیگر هست که واجبست

[illegible]

دفع آن و تقریرش آنست که اگر جایز باشد نسخ لازم آید بداء چه نسخ ابطال
حکمی است ثابت که اگر ناسخ نمی بود ثبوتش باقی میبود مثلا هرگاه شارع
واجب کرد اند صوم عاشورا را بطریق عموم در اوقات و در ثانی الحال
نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ
و بعد از آن نیز و بظهور ناسخ مطلب مذکور مرفوع شد بسبب اشتمال
عدم مصلحت مثلا و آن مفسده اگر وقت ایجاب صوم مذکور بنوعی که
شامل زمان نسخ نیز باشد مفسده مذکور معلوم باشد ایجابش قبیح
باشد و اگر در آن وقت مفسده معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم
شد لازم آید بداء چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد و
نظر بواجب الوجود تعالی که موجب احکام شرعیه است روا نیست و
جوابش اینست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان
ثانی گاهی قبیح می بود که مصلحت منحصر میبود در صوم و لازم نیست چه
گاه باشد که مصلحت منوط باشد بتهیه و عزم بر صوم و بالجمله چنانکه
نفس فعل مشتمل بر مصلحت است تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل
بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت فعل باشد پس قبح ایجاب

لازم نیاید و ازین ثابت است امر ابرهیم بذبح اسمعیل علی نبینا و علیه السلام
و نسخ آن بفدیه و گاه باشد که در جواب این شبهه گویند که بدا وقتی لازم
آید که نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد اما اگر بعد از اتیان بعض مامور به
واقع شود ولو مرة واحدة بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد
و بنابرین جواب امر بذبح اسمعیل را تأویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بدا لازم
نیاید و از انچه ما گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب نظر
بفرد غیر مأتی به که حکم وجوب در باب او منسوخ شده چون متحقق بوده پس
بنا بنظر بآن فرد لازم آید و اتیان بفرد سابق دفع قبح ایجاب این فرد نکند
پس تحقیق آنست که اتیان بفعل مامور به در زمان بعد مقصود امر در وقت
صدور امر نیست و مع ذلك تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر مخصص یا نسخ تا
وقت ظهور نسخ بنا بر آنست که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتی است که بدون
آن حاصل نتواند شد و چون زمان تعلق فعل از مصلحت گذشت وقت ظهور ناسخ
در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا
متصور نشود و نیز باید دانست که بدا در احکام بمعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح
یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از انکه ظاهر شده باشد بر حاکم حکیم روا نیست

بنا بر آنکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدا
باین معنی است که مشتبه میشود بنسخ اما و اما بدا در افعال یعنی ظهور وجود
داعی بر فعل بعد از انکه موجود و ظاهر نبوده باشد باین معنی که اسباب و
علل بنحوی باشد که متأدی بوجود آن فعل شود هر آینه جایز است و بدا
باین معنی است که امامیه قایلند بان و احادیث ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین ناطق است بر ان بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علما
ما رضوان الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه تحقیق آن و یا بنا بر صعوبت
تقریر آن بنوعی که دفع تشکیك و تشنیع مخالفین تواند کرد بجهت تاویل آن بعضی
دیگر انکار ان نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از
کتب خود مبالغه عظیم در تشنیع امامیه در انتساب بقول ببدا کرده و
نسبت اختلاف بایشان در اسناد این قول بائمه طاهرین داده و ما بفضل الله
و کرمه بانچه تمهید کردیم طریق تفصی ازین تشنیع را که مبنی بر سوء فهم مرا
و قلت تامل و تدبر درینمقام است ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکتفا بهمین کرده
آید هر آینه محقق فطن را کافی باشد لیکن بجهت زیادتی استظهار اول
اثبات وجوب بدا کرده بعد از ان بیان کیفیت وقوع آن نماییم پس گوییم اگر

در عالم دعای مستجاب تواند شد واجبست قول بینا چه مراد از اجابت
نیست مگر ترتب وجوب مطلوب داعی بر دعای وی بنحوی که اگر دعا نمی‌بود
موجود نمیشد بنا بر انکه اسباب بنحوی نیست که متادی بوجود او تواند شد
وعدم ترتیب اسباب بنحو مذکور نیست مگر بنا بر عدم داعی بر وجود آن
مطلوب و بسبب دعای داعی متحقق شود و مراد از بناد انتقام نیست
مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب متادیه بوجود او متحقق نباشد لیکن امکان
اجابت دعا از ضروریات دین است پس وجوب بنا ثابت شد اما بیان
کیفیتش سابقا دانستی که تاثیر سماویات در حدوث حادثات درین
عالم بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه و دیگری بمشارکت
امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سایل که موجب آن شود که نفوس فلکیه
که وسایط فیض الهی اند درین عالم و عالمند بوجوه مصالح جهات خیر
چون مطلوب سایل را موافق مصلحت دانند اراده وجود آن کنند و
بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی بوساطت اسباب مادیه بوجود
المطلوب در ماده موجود گردد و دانستی که صور جزئیات حاضره
و مستقبله از طریق علم و اسباب و علل متادیه بوجود آنها مرتسمند

در

در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجبست ارتسام صور انها قبل از وجود
در نفوس فلکیه جزئیاتیست که اسباب وجود آنها از قسم اول باشد یعنی
بی مشارکت امور سانحه ارضیه واما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم
دویم یعنی بمشارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صور آنها قبل
از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنا بر انکه از جمله اسبابش امور یست
که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستقره بلکه منوطست باراده
حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره مقرره تقاضا کند
عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورت این مرض
و صورت هلاک زید مرتسم باشد در نفس فلکی لیکن ظاهر است
که میتواند بود که وقت عروض مرض دعا و تضرعی و مانند آن از مریض
یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال المرض وی گردد و صورت
شفایش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بطریق احتمال
و شرطیه باشد و اسبابی که متادی شوند بصدور داعیه دعا از
مریض اگرچه مستنداند باسباب سماویه لیکن سببیتش مر صدور
داعیه را بمشارکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد

پیش از اسبابی انضمام حالتی نفسانی داعی موجب زیادهٔ دعا نشود چنانکه
در دفع شبهه جزء دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبط است باسباب
ظاهرهٔ مستقره لیکن علت مستقله صدور داعیهٔ دعا نیست بلکه
موقوفست بمصادفت امور خارجه و ظاهر است که مصادفت بحسب اتفاق
باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستند بسلسلهٔ علل لیکن بالعرض نه بالذات
و علم بعلت مستلزم علم بمعلولات بالذاتست نه بمعلولات بالعرض و بالجمله
این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفس فلکیه بودن بطریق حتم و جزم
لازم نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شأنه
اما اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست
و اما تفصیلا بعلم حضوری و بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مساوی است
نظر باین علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود و اینست معنی علم بامور سانحه
مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است یعنی امور سانحه داخلند در قضای
علمی و وجودی معا و در قدر وجودی که ظرف خارج و لوح نفس الامر باشد
و داخل نیستند در قدر علمی گفته اند که قضا قابل تغییر و تبدیل نتواند بود
بخلاف قدر که قابلست مر تغییر و تبدیل را اما قدر وجودی بنا بر آنکه وجود کاینات

کجا رفت از فنون فلکیه و اینجا مراد از اینکه

لامحاله

لامحاله کاین و فاسدست اما قدر علمی بنا بر آنکه امکان بداء چه در مثال
مذکور متوهم در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال
آنکه آن صورت واقع نشد بلکه خلاف آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا را
در مثال مذکور نظر باسباب ظاهرهٔ مستقره که موجب هلاک زید
بود لولا وقوع الدعا مثلا انبیا گویند چه بدا ظهور امریست که ظاهر خلاف
آن بوده باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره و در قدر علمی ظاهر
نبود بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع شد این بود تحقیق مسئله
بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلام در مناظرهٔ سلیمان
مروزی از امثلهٔ وقوع بدا این حکایت ایراد نموده که یکی از انبیا را چنین
وحی آمد که پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی گردید
و نوبت مقام از تخت بتخته رسید مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد
ملک از استماع این سخن متغیر شد تضرع آغاز نهاد و خود را از سریر بر زیر افکند
بر زبر خاک غلطیدن گرفت و از حضرت باری بدعا و زاری مهلت مسئلت
که فرزندش در سن صبا بود بسن بلوغ و رشد رسد تیر دعای وی مقرون
هدف اجابت شد مژدهٔ قبول دعوت و عطای مهلت رسید و تا مدت

مطلوب زید کی یافت و پوشیده نماند که هذا بین حکایات از امثله بنا صق بحسب
در اینکه مراد از بنا نیست مکرمعنی که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق
بلکه نص دریراز احادیث ائمه طاهرین بسیار است و من ذلک قول الصادق
ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السلم ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه
الا هو و من ذلک یکون البدا و علم علمه ملئکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه
و من ذلک قول ابی جعفر علیه السلم العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع
احدًا من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علمه ملائکته و رسله
فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملئکته و لا رسله و علم عنده مخزون یقدم
منه ما یشاء و یوخر منه ما یشا و یثبت ما یشاء و قوله علیه السلم من
الامور امور موقوفه عند الله یقدم منه ما یشاء و یوخر منه ما یشاء و من
ذلک قول ابی عبد الله علیه السلم فی قوله تعالی یمحو الله ما یشاء و یثبت فقال و هل
یمحو الا ما کان ثابتا و هل یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیار است که
این مقام ذکر آن نیست و در خاطر دارم که بمساعدت توفیق رساله علیحده در
این باب نوشته شود **فصل ثانی و هم از باب دوم از مقاله سیم** در ذکر نوع دیگر
از امور متعلقه بنبوت و بیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما صلی الله علیه

و آله بدانکه فایده و غرض نبوت متعلقست بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان
من حیث هو انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان و آثار انسانیت باشد چه
بدون تحقق نبوت و وجود عدل و سیاست اگرچه نوع انسان بقای
ممکنست اما نه بنحوی که انسان را مزیتی بر سایر انواع حیوان ثابت تواند شد
بلکه بطریق وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جماعتی
که قایل بعقد مدینه بر شرایط مدنیت نباشند اگرچه مشترک باشند
بنوعی از اجتماع و تعاون بدون سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه
یتخیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم لکمالات الناس یعنی تحقیق
که تخیل کرده میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید الشباهه
باشد با نواع انسان و فاقد باشند هر آینه مرکمالات انسانی را و غرض دوم
سیاقت افراد انسانی بسوی خدای تعالی بتعلیم کردن اصول
توحید و ترغیب نمودن تحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و
بتطهیر و تزکیه نفوس ناطقه از ادناس بشریه و عوایق طبیعیه کما قال تعالی
عز من قایل هو الذی بعث فی الامیین رسولا یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و
یعلمهم الکتاب و الحکمة و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین یعنی او کسیست

در میان اهل مکه رسولی بسوی جمیع ناس تا بخواند و بیاموزد بایشان آیات
کتاب الهی را و تعلیم کند بایشان طریقه تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را و حکمت
و آداب سنت که مشتملست کتاب الهی بر آن و تحقیق که ایشان پیش از بعثت
این رسول که زمان جاهلیت عبارت از آنست بودند در ضلالتی بغایت
ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام بودند چنانکه غیر ارباب
ملل و یا صاحب تحریف و تبدیع بودی باشراك یا ارتداد در دین چنانکه اهل
ملل از یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجعست باین دو فایده و
پوشیده نیست که اهم غرضین و اتم فایدتین فایده ثانیه است که غایت وجود
نوع انسان که افضل انواع کاینات است اوست و فایده اولی بالحقیقه خادم
فایده ثانیه پس هر شرعی واجب الاشتمالست بر دو گونه امور یکی امور متعلقه
باصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظریست و دیگری امور
متعلقه بتهذیب اخلاق و رعایت قوانین سیاست که غایت حکمت عملیست
و قسم اول از این دو گونه امور مشترکست میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را در آن
راهی نتواند بود و قسم دویم لامحاله مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و
اشخاص و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معارف متفقند و در خصوص عبادات

و آداب و عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات مختلف این قسم دویم
بنحوی که انتفاع بآن عام و شایع تواند شد بین الناس محتاجست بدو چیز
یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجرا و تنفیذ و فی الحقیقه بمجموع این دو امر کار نبوت
تمام شود و نظام گیرد و امر اول را سیاست گویند و امر دویم را ملك و
سلطنت یکی بجای زبان باشد سیاست حقیقیه را و دیگری بجای دست و
این هر دو امر در هیچیك از انبیای ماضیین مجتمع نبوده و هر پیغمبری هر آینه
محتاج بوده بپادشاهی و بعضی از انبیا مانند سلیمان علی نبینا و علیه السلام
اگرچه صاحب ملك بوده ولیکن صاحب وضع شریعت نبوده و مراد از
نبوت در این مقام اعنی در مقابل ملك وضع و تعیین شریعتست بلکه
اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله و سلم
که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز چون خاصیتین سابقتین از فروع
و مقتضیات مرتبه خاتمیتست که مخصوص آنحضرتست و نیز قسم اول از قسمین
امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید و معارف بر دو گونه است
یکی تعلیم بوجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند
که علم کلام اوست و دویم را برهان باصطلاح حکمت و یقین بعرف شرع که

علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسومست بعلم حکمت و فلسفه نتیجهٔ آنست
و راه ظاهر و راه باطن که ما در مقدمهٔ کتاب بیان کردیم مراد ازین دو طریقه
تواند بود ولیکن باعتبار دیگر و رای اعتبار مذکور در مقدمه و بالجمله هیچیک
از سایر انبیا علی نبینا و علیه السلم سالک طریقهٔ دویم در دعوت خلایق بسوی
آن نبوده اند بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقهٔ اول و لهذا اکثر کتب و
صحف منزله بر ایشان خالی بوده از آنچه قرآن مشتملست بر آن از اصول توحید
و معارف باتم وجوه تحقیق بجهت سلوک طریقهٔ دویم حاجتی دیگر بوده اند
از خواص خلایق که بارشاد انبیا خوض در آن مینموده اند و این جماعت موسومند
بحکما و فلاسفهٔ متقدمین و جمع میان ظاهر و باطن و جدل و برهان و حکمت
و کلام مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله و سلم نه باینمعنی که برای هر کدام
طریقه علیحده مقرر نموده بلکه باینمعنی که سلوک طریقه واحد کرده جامع بین
الطرق که هر کدام از آن بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود یابند
چنانکه محقق فطن را از تامل در آیات بینات قرآن مجید حقیقت آنکه ذکر کردیم
ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف در وی بذکر تمثیل و ضرب امثال
ادا شده که خواص از آن بتحقیق پی برند و عامه از تصور مثال مطابق بهره‌ای از

جمال حقایق بهره ور گردند **فصل هفدهم از باب دویم از مقالهٔ سیم**
در ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث و اولو
العزم در کافی بروایت و ذکر عدد انبیا و رسل و اولو العزم در کافی بروایت
هشام ابن سالم و غیره آورده که قال ابو عبد الله علیه السلم الانبیا و المرسلین
علی اربع طبقات فنبی منبئ فی نفسه لا یعدو غیرها و نبی یری فی النوم و یسمع الصوت
و لا یعاینه فی الیقظة و لم یبعث الی احد و علیه امام مثل ما کان ابرهیم علیه السلم
علی لوط علیه السلم و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل
الی طائفة قلوا او کثروا کیونس قال الله تعالی لیونس و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون
قال یزیدون ثلثین الفا و علیه امام والذی یری فی منامه و یسمع الصوت
و یعاین فی الیقظه و هو امام مثل اولی العزم و قد کان ابرهیم علیه السلم نبیا
ولیس بامام حتی قال الله تعالی انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی فقال الله لا ینال
عهدی الظالمین من عبد وثنا او صنما لا یکون اماما و شرح این حدیث نبوی
که مفید مقصود درین مقام باشد آنست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول
پیغمبری که خبر داده شود بامور متعلقه بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس
خود بدیگری و پیغمبری که نبوتش همان منحصر در نفس خود باشد و مبعوث

بدیگری نباشد لیکن ببیند ملک را در خواب و بشنود آواز او را در بیداری
نیز لیکن در بیداری مشاهدهٔ ملک نکند و بر وامامی نباشد یعنی تابع پیغمبری دیگر
باشد چنانکه لوط نسبت با برهیم علیه السلام و مراد از امام آنست که تابع دیگری
نباشد و دیگران تابع او باشند و این معنی در انبیاء متحقق شود پس پیغمبری که
تابع پیغمبری دیگر نباشد امام باشد و از اینکه اعتبار فرموده در طبقه دو دیدن
در منام و سماع کلام را ظاهر میشود اعتبار عدمش در طبقهٔ اولی بقرینهٔ مقابله
پس اخبار بمجرد الهام باشد یا سماع کلام لیکن در منام طبقهٔ سیم پیغمبری که مشاهدهٔ
ملک و سماع کلام در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه کم
باشند و خواه بسیار لیکن بر او امام باشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند
یونس علیه السلام که تابع شریعت موسی علیه السلام بود و حق عز من قایل در قرآن
فرموده و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون یعنی یونس را فرستادیم بسوی
صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلام میفرمایند که آن زیاده سی هزار
بودند طبقهٔ چهارم پیغمبری که مشاهدهٔ ملک و سماع کلام در خواب و بیداری
کند و امام نیز باشد مانند ابرهیم و سایر اولوالعزم علیهم السلام و حضرت
میفرمایند که ابرهیم علیه السلام نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خدای تعالی فرمود

انی جاعلک للناس اماما و در حدیث دیگر آمده که خدای تعالی ابرهیم را علیه السلام
نخست مرتبهٔ بندگی داد و بعد از آن مرتبهٔ نبوت عطا فرمود و بعد از آن مرتبهٔ
رسالت کرامت فرمود و بعد از آن خلعت خلت در وی پوشانید و بمرتبهٔ بعدازانم
عظیم امامتش رسانید و بالجمله چون ابرهیم مژدهٔ امامت یافت مسئلت نمود
که از ذریت من نیز بگذار حق تعالی فرمود که عهد من یعنی امامت بظالمان نمیرسد
و حضرت میفرمایند که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی از اوقات
قابل مرتبهٔ امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب باین از حضرت امام محمد
باقر علیه السلام و از جناب مقدس رضوی علیه السلام روایت کرده و در حدیث
در همین معنی از ابی جعفر و ابی عبدالله علیه السلام وارد شده که قال قلت اصلحک
الله کیف یعلم ان الذی رای فی النوم انه حق و انه الملک و فی بعض النسخ انه من الملک
قال یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت که چون معلوم
میشود او را که در خواب دید که آنچه دیده حقست و آنکه دیده ملک است
یا آنچه شنیده از ملک است حضرت فرمود که هر اینه موفق خواهد شد از جانب
خدای تعالی در شناختن و دانستن این و فی حدیث آخر و اما المحدث فهو الذی
یحدث فیسمع و لا یعاین و لا یری فی منامه یعنی محدث آنست که ملک حدیث

با او کند و او شنود حدیث ملک ولیکن مشاهده ملک نکند و در خواب نیز
ملک را نه بیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعم است از رسول
و رسول اعم است از اولو العزم پس هر که خبر داده شود از جانب خدای بی واسطهٔ
بشری نبی باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر دادن خواه بالهام باشد
و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه و خواه در منام
و خواه با رؤیت ملک و خواه با عدم آن و رسول آنست که مبعوث بغیر باشد
و خواه تابع پیغمبر دیگر باشد و خواه نه و اولو العزم آنست که مبعوث بغیر باشد
و تابع دیگری نباشد و این مرتبه امامت باشد در پیغمبری و اولو العزم پنج
تن باشند کما روی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلم سادة النبیین والمرسلین
خمسة وهم اولو العزم وعلیهم دارت الرحا نوح وابرهیم وموسی وعیسی ومحمد
صلی الله علیه وآله وسلم وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین یعنی اعاظم ائمه پیغمبران
پنج تن بوده‌اند که اولو العزم بوده‌اند و بر ایشان گردید آسیای نبوت یعنی ایشان
بجای محور آسیای نبوت بوده‌اند و چنانکه اجزای آسیا بر دور محور گردد سایر
انبیا بر دور ایشان میگشتند یعنی تابع ایشان بوده‌اند و از ایشان مستفید
میشده‌اند و اما عدد انبیا را ابن بابویه رحمة الله علیه در کتاب اعتقادات امامیه

صد و بیست و چهار هزار ذکر کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی ذر
غفاری رضی الله عنه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم
که عدد انبیا چند بوده‌اند فرمود مائة الف واربعة وعشرون الفا پس گفتم
رسولان چند بوده‌اند فرمود ثلثمائة وثلثة عشر جما غفیرا و بعد از آن نقل
کرده از بعضی علما که اولی عدم حصر است چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط
معتبر نیست مگر مفید ظن و آن مخالف قول خدای تعالی است ومنهم من قصصنا
علیك ومنهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده‌ایم و بعضی دیگر
را ذکر نکرده پس هرگاه خدای تعالی ذکر احوال بعضی از انبیا را نکرده باشد برای
پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد پیغمبران تواند کرد جوابش آنست که عدم ذکر قصص
موجب عدم بیان عدد نیست پس حدیث منافی نص قرآن نباشد و نیز گفته
که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت من لیس نبی است اگر عدد انبیا در
واقع اقل باشد از عدد محصور و محتمل نفی نبوت عن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر
هر تقدیر مخالفت واقع لازم آید و جوابش آنست که ثبوت بر سبیل ظن منافی
نفی بر سبیل مرجوحیت نیست و موافقت مظنون مخالفت مخالفت مرجوح نیست

فصل هجدهم از باب دوم از مقاله پنجم در ذکر اختلاف ناس در عصمت انبیا

وملائکه واختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه پیش ازین دانسته شد وجوب
عصمت انبیا وامت بعد از اتفاق در وجوب اصل عصمت مختلفند در کیفیت
آن واختلاف در کیفیت عصمت بود وکونه متصور شود یکی در اموری که متصور شود
اعتبار عصمت در ان مورد ودیگر در زمانی که معتبر شود وجوب عصمت در ان
زمان پس درین مسئله دو مقامست مقام اول اموری که واجبست اعتبار
عصمت در ان امور وآن بر چهار نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد وجمیع
امت متفقند در وجوب عصمت انبیا از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز
صدور ذنب انبیا کنند وهر ذنبی را کفر دانند فبهذا الطریق جوزوا صدور
الکفر عنهم دویم ما یتعلق بالتبلیغ وخلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق
بالتبلیغ لا عمدا ولا سهوا والا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کما قال الامام
وقال فی شرح المقاصد وقد جوز القاضی سهوا سیم ما یتعلق بالفتوی ومتفق اند
جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی عمدا لا سهوا چه بعضی تجویز صدور
خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم ما یتعلق بافعالهم واحوالهم و
مختلف شده اند امت درین نوع بر چند مذهب اول مذهب حشویه که تجویز
کنند تعمد صغیره وکبیره را بر انبیا دویم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره

را بشرط که خسیسه نباشد مثل سرقه لقمه والتطفیف بحبه سیم مذهب
حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل لا بد ونحوها
مذهب جاحظ که تجویز نکنند صدور صغایر وکبایر را بعمد وبتاویل لیکن
تجویز کنند بر سبیل سهو ونسیان ومعاقب دانند انبیا را برین سهو ونسیان
لما ان علومهم اکمل وکان الواجب علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور
اشاعره که تجویز نکنند صدور صغایر وکبایر را بر سبیل عمد لا علی سبیل السهو
کما قاله الامام فی الاربعین ویا تجویز نکنند صدور کبیره را لا عمدا ولا سهوا
وتجویز کنند صدور صغیره را سهوا لا عمدا کما قال الشارح المقاصد ششم
مذهب امام الحرمین من الاشاعره وابی هاشم من المعتزله که تجویز صغایر عمدا نیز
کنند هفتم مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا لا
الکبیره ولا الصغیره لا بالعمد ولا بالتاویل ولا بالسهو والنسیان مقام دوم
در زمان وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجبست اعتبار عصمت از اول
عمر تا آخر عمر واکثر اشاعره وکثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است بزمان
نبوت واما ما قبل البعثه فهی غیر واجبة وجهی اثبات وجوب نبوت و
عصمت از نظر بوجوب لطف کرده شد وشک نیست که عصمت بنحوی که مذهب

امامیه استادخل است در لطف بودن وادعی باتباع وعدم تنفر وتحقق عصمت
بنحو مذکور ولا محالة ممکنست لما عرفت من خصائص النبوة پس حق مذهب امامیه
باشد وکلا المقامین اعنی وجوب عصمت در تمام عمر در جمیع امور مطلقا
سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او بالاحوال والافعال
ونیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات کمال واخلاق حمیده واطوار جمیله
وتنزه او از جمیع صفات نقص واخلاق رذیله وعیوب وامراض منفره
لکون ذلک داعیا الی قبول اوامره ونواهیه والانقیاد له والتاسی به فیکون
اقرب الی الغرض المقصود من البعثة فیکون لطفا لا محالة وواجبا لا یجوز علی الله
ترکه ودر وجوب اعتبار اتصاف وتنزه مذکورین ووقوع خلاف معلوم نیست
بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امتست واشاعره چون قایل بوجوب لطف
نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد
صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد چند که معلومست انتفای آن یا
مطلقا ویا بنص واجماع اول حرمت اتباع دوم رد شهادت سیم وجوب منع
وزجر بعموم ادلة الامر بالمعروف والنهی عن المنکر چهارم استحقاق
عذاب ولعن وذم ولو مستلزم عدم استحقاق مرتبه نبوت لقوله تعالی لا ینال

عهدی

عهدی الظالمین پنجم مراد از عهد نبوتست یا امامت که دون نبوتست ششم
کونهم غیر مخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان والمخلص لیس کذلک لقوله
تعالی لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان
هشتم عدم کونهم مسارعین فی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین
الاخیار اذ لا خیر فی الذنب ودلالت این ادله بر وجوب عصمت محل نظراست
کما قاله فی شرح المقاصد چه وجوب اتباع در غیر ما یتعلق بالشریعة وتبلیغ
الاحکام ممنوعست وشهادت مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره
من غیر انابة ورجوع ولزوم زجر ومنع واستحقاق عذاب ولعن وذم و
لوم نیست مگر بر تقدیر تعمد وعدم انابت ومع ذلک فلا یتادی به النبی الی
تهییج وبمجرد کبیره سهوا یا صغیره ولو عمدا لا یعد المرء من الظالمین ومن الذین
اغواهم الشیطان ولا من حزب الشیطان ولا یخرج من المسارعین فی الخیرات
ولا من المصطفین الاخیار سیما مع الانابة ونیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف
نبی بصفات کمال وتنزه از عیوب وصفات نقص نیست اگرچه از شروط
نبوت شمرده اند اما اجماعی که واجب ندانند عصمت انبیا را علی الاطلاق
بلکه تجویز کنند ذنب را مطلقا یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بر آنچه

مشتملست بر قصص انبیا که واقعست در قرآن مجید و یا منقول شده
بروایات از نسبت ذنب و معصیت بانبیا و از ذکر توبه و استغفار که
صادر شده از انبیا جواب آن نزد اشاعره بحمل کردن آنهاست بر صدور بر سبیل
سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از بعثت و نزد امامیه بحمل کردن بر ترک
اولی یا بر اینکه اشتغال بفضول مباحات نسبت بانبیا چون اشتغال بسیئاتست
نظر بمقام و مؤید اینست آنچه مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین
در شرح مقاصد آورده که اگر سؤال کنند که سبب چیست که زلات انبیا
در قرآن مجید وارد شده بحیثیتی که با علی صوت قراءت کرده میشود و
همه بران مطلع میشوند و حال آنکه حق سبحانه و تعالی ستار و غفار است و امر
کرده ما را بستر و اخفا جواب گوییم که تا دلالت کند بصدق و راستی انبیا
که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هرچه بر ایشان نازل شده اظهار آن کرده اند
اگرچه زلات ایشان بوده باشد و نیز عبرتی باشد مر امت را و تنبیه که انبیا
با جلالت شان و عظم قدر و کثرت طاعات چگونه ملجا و مضطر میشده اند
بتضرع و توبه و استغفار بسبب اندک ذلتی که از ایشان صادر میشد این بود
کلام در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند قادر

برافعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی شهوت و غضب بنا
بر ظاهر آیات واجبست عصمت ایشان با آنکه اختلاف کرده اند و ظاهر عصمت
ایشانست بنابر آیاتی که در قرآن مجید در مقام مدح وارد شده است
مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون الی
قوله تعالی و هم من خشیته مشفقون و قوله تعالی و هم لا یستکبرون یخافون
ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون و قوله تعالی لا یستکبرون
عن عبادته و لا یستحسرون یسبحون اللیل و النهار و هم لا یفترون و در احادیث
ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره وارد است بر عصمت
ملائکه بنحوی که مفید یقین است و متمسک جماعتی که قایلند بعدم
عصمت ملائکه بشبهه چند که اعظم آنها دو شبهه است اول شبهه
ابلیس و بودن او از ملائکه بدلیل تناول امر سجود مر او را فی قوله تعالی و اذ
قلنا للملائکه اسجدوا لآدم و بنابرین معاتب شد بقوله تعالی ما منعک ان
تسجد اذ امرتک و بدلیل صحت استثنا فی قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس و جواب
منع بودن ابلیس است از جمله ملائکه بدلیل قول الله تعالی و کان من الجن ففسق
عن امر ربه و داخل کردنش در ملائکه بر سبیل تغلیب است بنابر آنکه مدتها

در اند رمیان ملائکه بود شبهه دویم قصه هاروت و ماروت که در
قران مجید ذکر ایشان وارد شده و آن قصه مشهور است و در جواب
این شبهه امام فخر رازی چنین آورده که لیس الامر کما یقال فی تلک القصة
الخبیثه بلکه حکمت در انزال ایشان آن بود که ساحران آن زمان تلفظ
امور
مبعثیه از شیاطین میمودند و در میان مردم القا میکردند و مشتبه
میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه و تعالی ملکین را بنزول که
تعلیم سحر کنند بر مردم تا ظاهر شود فرق میان کلام انبیا و کلام سحره و الیه
الاشارة بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بشما بجهت
ظهور فرق میان سحر و وحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض فاسد
خود کنید و کافر شوید و موافق این کلام از مقدس رضوی علیه السلم
حضرت
روایت شده و اما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده اند و روحانیات
صرفه شک نیست در عصمت آن بنا بر برائت ایشان از شوایب شهوت
و غضب و مؤید اینست آنچه در بعضی روایات واقع شده که خلقت الملائکة
من نور و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز خلافیست
مستقر در میان متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اول اند و معتزله

دنظر

و قاضی ابوبکر باقلانی و ابو عبدالله الحلیمی من الاشاعره بر مذهب ثانی و تمسک اند
فرقه اولی بوجوه نقلیه و عقلیه مانند امر ملائکه بسجود آدم و تعلیم آدم اسما را
بملائکه و اصطفای حق سبحانه و تعالی انبیا را بر عالمیان که ملائکه از انجمله است
و مانند وجود قوة مضاده من الشهوة و الغضب فی الانبیاء دون الملائکه
و از جناب مقدس رضوی نقل شده از آبای طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه
و آله که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم منی امیر المؤمنین علیه السلم
علیه
فرمود که من گفتم یا رسول الله فانت افضل او جبرئیل آنحضرت فرمود که یا علی
ان الله تبارک و تعالی فضل انبیائه المرسلین علی ملائکته المقربین و فضلنی علی
جمیع النبیین و المرسلین و الفضل بعدی لک یا مرتضی علی و الائمه من بعدک
و ان الملائکه لخدامنا و خدام محبینا الحدیث و موافق این در احادیث طاهرین
بسیار است و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجوهیست نقلی و عقلی اول مدح حق سبحانه
و تعالی ملائکه را بانها آنچه گذشت دویم قوله تعالی قل لا اقول لکم عندی خزائن
الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که مثل این کلام انما
یحسن اذا کان الملک افضل سیوم قوله تعالی ما نهیکما ربکما عن تلک الشجرة الا
ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شما را ای آدم و حوا خدا شما را از اکل شجره منهیه

مگر بجهت آنکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملک ترقی کنید وظاهر است که دلالت
بافضیلت ملک چهارم قوله تعالی علمه شدید القوی ومراد جبرئیل است و
ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله
ولا الملائکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف از عبودیت دارد ولا
من هو ارفع درجة منه چنانکه عرف شاهد است بر این ششم اطراد تقدیم
ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله وملائکته وکتبه ورسله
الی غیر ذلک ولا یعقل له وجه سوی الافضلیة هفتم ان اعمالهم المستوجبة
للمثوبات اکثر بطول اعمارهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها
عن مخالطة المعاصی وما یوجب شغل القلب وعدم الحضور وجواب از اول
آنست که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت واز دوم آنکه آیه وقتی
نازل شد که قریش استعجال عذاب موعود میکردند ومراد اینست که من ملک
نیستم یعنی در قوت وشدت تا انزال عذاب توانم کرد ویا مرا علم بوقت
نزول عذاب باخبار خدای تعالی بی واسطه حاصل تواند شد واز سیم آنکه
تمویهی بود از شیطان که بخیال آدم وحوا افکند که آنچه مشاهد است
در ملک از حسن صورت وکمال قوت حاصل تواند شد بسبب اکل شجره وانچه

یعنی تعلیم کرد محمد را صلی الله علیه وآله شدید القوی

تعلیم

تعلیم از خدای تعالی بود وشدید القوی بود مگر واسطه واز پنجم مراد اولویت
ملائکه است از عیسی در استنکاف از عبودیت از عیسی لم یکن له اب فقط و
الملائکة لیس لهم اب ولا ام واز ششم یجوز ان یکون تقدمهم فی الذکر لتقدمهم
فی الوجود ویا بنا بر آنکه ایمان بملائکه بسبب آنکه غایبند از حواس اهم است
از ایمان بانبیا واز هفتم ان هذا یمنع کون الانبیاء افضل بجهات اخر کقهر المضاد
والمجاوفی وتحمل المتاعب والمشاق الی غیر ذلک وکلام در بناد له واجوبه بر تقدیر
جسمانیت ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است واما بر تقدیر تجرد
ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق آنست که در بیان مرتبه خاتمیت
مذکور شد **فصل نوزدهم از باب دوم از مقاله سیم** در بیان افضلیت
پیغمبر ما صلی الله علیه وآله از جمیع انبیا سلام الله علیهم وبیان آنکه فضیلتی
که ثابت بوده برای هر پیغمبری ثابت است برای آنحضرت با زیادتی اما فضل آن
حضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابت است بثبوت مرتبه خاتمیت
چنانکه دانسته شد واما استجماع آنحضرت مر فضایل سایر انبیا را علی سبیل
التفصیل بیانش آنست که جناب مقدس مرتضوی علیه السلام فرموده
ومن تقلکم مضمونش را علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلوب باشد

بدون اخلالی بغرض منادی بیمقدار و آن چنانست که مروی شده از ابی الحسن
موسی بن جعفر الکاظم علیه السلام عن ابیه عن آبائه عن الحسین بن علی بن ابی طالب
علیهم السلام که یکی از احبار یهود شام که توریة و انجیل و زبور و صحف خوانده
بود و عارف شده بدلایل ایشان جاء الی مجلس کان فیه اصحاب رسول الله صلی الله
علیه و آله و سلم و فیهم علی بن ابی طالب علیه السلام و گفت ای امت محمد صلی الله
علیه و آله شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه و برای هیچ رسولی فضیلتی
مگر آنکه انتخاب آن برای پیغمبر خود کرده اید فهل تجیبونی عما اسئلکم عنه
پس قوم از عجز از جواب ترسیدند و هیچ نگفتند فقال علی بن ابی طالب علیه السلام
نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة و لا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها
محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم و زاد محمد صلی الله علیه و آله علی الانبیا
اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو جواب من خواهی گفت فقال علیه السلام
نعم انقده از فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان بآن و
مذلتی باشد مر شک کنندگان را در فضایل وی انه صلی الله علیه و آله و سلم
کان اذا ذکر لنفسه فضیلة قال و لا فخر و من ذکر کنم برای تو فضایل وی را برای آنکه
مستلزم عیبی و نقصی باشد برای انبیا و لکن شکر الله علی ما اعطی محمد صلی الله

علیه و آله پس یهودی گفت من اینک سؤال میکنم تو مهیای جواب باش
فقال علیه السلام بیار هرچه داری یهودی گفت حق تعالی ملایکه را بسجده آدم
فرمود فهل فعل لمحمد صلی الله علیه و آله شیئا من هذا حضرت فرمود لقد
کان ذلک و اعطی محمد صلی الله علیه و آله افضل من هذا چه سجده ملایکه مر
آدم را بجهت عبودیت نبود بلکه کان اعترافا بفضله و برحمة من الله له و بتحقیق
که بیش ازین تعظیم درباره محمد صلی الله علیه و آله صادر شده چه حق سبحانه
و تعالی در مقام عظمت و جبروت خود صلوات بر محمد صلی الله علیه و آله
فرستاده و کذا الملائکة باجمعها و مؤمنان را تعبد فرمود بصلوات فرستادن
بوی یعنی علیه السلام بذلک قوله تعالی ان الله و ملائکته یصلون علی النبی
یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله
علی آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی که اعظم ازین بود
من غیر ذنب حیث قال الله تعالی لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر
یهودی گفت و هذا ادریس رفعه الله مکانا علیا منزلت ادریس را بلند
گردانید و او را طعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود درشان
پیغمبر ما که افضل ازین حیث قال الله تعالی و رفعنا لک ذکرک و طعام داد او را

از تحف بهشت در زمان حیات چه روزی که آتش در تنور بود از
جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در و تحفه بهشت بود و چون بدست آن
سرور داد جام و تحفه هر دو بتسبیح در آمدند پس آن سرور بدست اهل
بیت خود داد باز بتسبیح و تهلیل آغاز کردند و خواست که بعضی از اصحاب
خود بدهد جبرئیل نگذاشت و گفت تحفه جنت است و نشاید جز نبی را یا
وصی نبی را پس آن حضرت و امیر از آن طعام تحفه تناول کردند و ما نیز از آن تناول کردیم و من
هنوز می یابم حلاوت آن را در کام خود یهودی گفت اینک نوح علیه السلام
صبر کرد در راه خدا جفای قوم را حضرت فرمود که پیغمبر ما نیز صبر نمود و
و عذر قوم خود خواست در روزی که تکذیب وی نمودند و از میان خود بیرون
کردند و سنگباران نمودند و سایر بی بها بجای آوردند و خدای تعالی
ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد صلی الله علیه و آله کوه را بشکافد و بر
سر قوم فرود آورد و هلاک شدیم گشتان کند آن سرور اذن نداد و گفت من مبعوث
که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای
یهودی نوح چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود را محبت قرابت بحرکت
آمد و نجات فرزند خود را درخواست که رب ان ابنی من اهلی حق سبحانه و

تعالی فرمود که فرزند غیر صالح از اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون مأمور شد
بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رقت بر اقربای خود نکرد آیا
صبر کدام در راه خدای تعالی بیشتر باشد یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا
کرد خدای تعالی دعوت او را قبول کرده چندان باران از آسمان آمد که قوم
او هلاک شدند علی علیه السلام فرمود که پیغمبر ما نیز چنین کاری کرد لیکن تفاوت
عظیم است میان این هر دو امر چه نوح بر قوم خود غضبناک شد و نفرین
کرد و پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند
چون محتاج باران شدند دعا کرد و رحمت طلبید و دعای وی مستجاب
شد و چندان رحمت آمد که از کثرت آن باران بتنگ آمدند و استدعا
نمودند که باز ایستد آن سرور تبسمی نمود که هذه سرعة ملالة ابن آدم پس گفت
اللهم حوالینا و لا علینا پس باران بر حوالی مدینه و برکشت و زرع می
آمد و بر شهر قطره نمی آمد یهودی گفت اینک هود علیه السلام از خدای
تعالی بر قوم خود نصرت طلبید حق سبحانه و تعالی بادی فرستاد و قوم او را
هلاک کرد اینک حضرت فرمود که خدای تعالی پیغمبر ما را بیش از این کرامت فرمود
چه در روز خندق بهلاک دشمنان وی بادی فرستاد و ملائکه نیز

فرستاد کما قال یا ایها الذین امنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا
علیهم ریحا وجنودا لم تروها یهودی گفت اینک صالح علیه السلام خدای تعالی
بجهت او ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود که خدای
به پیغمبر ما بیش از این کرامت کرد چه ناقه صالح با او سخن نگفت و گواهی نداد بر
نبوت وی و به پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه بزبان در آمد و شکایت
کرد از صاحب خویش که مرا چندان کار فرمود که پیر شدم و اکنون قصد نحر من
دارد و من پناه بتو آورده ام آن سرور صاحب ناقه را طلب فرمود و ناقه را از
درخواست نمود و رها کرد و نیز روزی دیگر شتری بزبان آمده گفت فلان
مالک من نیست و او مرا بشهود زور صاحبی کرده و صاحب من فلان است یهودی
گفت اینک ابرهیم علیه السلام متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدای تعالی و استدلال
کرد بر وجود او علی علیه السلام فرمود تنبیه ابرهیم در پانزده سالگی بود و پیغمبر ما
صلی الله علیه وآله وسلم هفت ساله بود که قومی از تاجران یهود و نصاری بمکه آمده بعضی
از ایشان آن سرور را دیدند باوصاف و علامات که در کتب خود خوانده بودند
شناختند از نام او و نام پدرش پرسیدند بجواب رسیدند و اشاره بزمین کردند
و گفتند ما هذه فرمود ارض پس اشاره باسمان کردند گفت سماء گفتند من بهما

قال الله گفت شما گمان شک دارید بمن در باره خدای تعالی ای یهودی ابرهیم در
صغر سن متیقظ بود بتوحید و حال آنکه قوم او مشرک و عابد اصنام و اوثان بودند و
از توحید بیخبر یهودی گفت ابرهیم محجب شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود
پیغمبر ما محجب شد بحجب خمسه اول قوله تعالی وجعلنا من بین ایدیهم سدا دوم
ومن خلفهم سدا سیم فاغشیناهم فهم لا یبصرون چهارم واذا قرأت القرآن جعلنا
بینک وبین الذین لا یؤمنون بالاخرة حجابا مستورا پنجم فهی الی الاذقان فهم
مقمحون یهودی گفت ابرهیم مبهوت کرد بهوت نابید و ملزم ساخت کافر را ببرهان
حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت منکر بعث را که ابی بن خلف الجمحی بود
در وقتی که استخوان پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام
وهی رمیم فقال یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم فانصرف
مبهوتا یهودی گفت ابرهیم بتهای قوم را شکست امیر فرمود پیغمبر ما از خانه
کعبه سیصد و شصت بت بزیر انداخته بشکست و در جزیرة عرب هیچ
بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر برانداخت یهودی گفت ابرهیم فرزند
خود را در راه خدای تعالی در معرض قربان در آورد امیر فرمود پیغمبر ما مصیبتی
از آن عظیم تر کشید چه فرزند ابرهیم نجات یافت و عم پیغمبر ما صلی الله علیه و آله

اسد الله واسد رسول الله حمزه سید الشهدا را در برابر آنحضرت در راه
خدای تعالی شهید ساخته مثله کردند و صبر کرد و اظهار تحسر نفرمود و گفت
اگر نه آن بودی که صفیه محزون میشد میگذاشتم حمزه را در دامن احد حتی یحشر
من بطون السباع وحواصل الطیور یهودی گفت ابرهیم را قوم در آتش افکندند
و او صبر کرد و آتش برو برد و سلام کردید امیر فرمود پیغمبر ما در خیبر یهودیه
در بزغاله مسموم ساخت حق تعالی جز سم را در جوف ما دکش برد و سلام کرد
یهودی گفت اینک یعقوب علیه السلام که حق سبحانه عظیم کردانید از نصیب
او را او اسباط را از صلب او و مریم بنت عمران را از نسل او کرد امیر فرمود حق
تعالی فاطمه سیدة النسا و حسن و حسین را از صلب و نسل پیغمبر ما کردانید
یهودی گفت یعقوب صبر کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت
نزدیک شد امیر گفت حزن یعقوب تلافی در عقب داشت در دنیا و قرة
العین پیغمبر ما ابرهیم را در حیات قبض روح شد و وی مطلقاً اظهار جزع
و حزن نفرمود و گفت یحزن النفس ویجزع القلب وانا علیک یا ابرهیم لمحزون
ولا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف علیه السلام را بچاه افکندند
و تلخی فراق صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معصیتی از و در وجود نیاید

امیر فرمود که اگر یوسف حبس سجن یافت آنسرور سه سال محبوس شعب
بود و فراق اهل و مال و اولاد را با مهاجرت حرم خدای جمع نمود و حق تعالی
با وجهت تسلی خاطرش خوابی نمود و رؤیای وی را راست کردانید کما قال الله
تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام و اگر یوسف
را در چاه افکندند آنسرور دیر در غار بود یهودی گفت اینک موسی بن
عمران را حق تعالی توریة داد که در و حکمت و موعظه بود حضرت فرمود پیغمبر
ما را فاضلتر از آن عطا نمود چه سورة بقره از قرآن در برابر انجیل است
وطواسین وطاها وحوامیم ونصف مفصل برابر توریة و نصف دیگر مفصل
و تسابیح در مقابل زبور و بنی اسرائیل و براءت موازی صحف ابرهیم و صحف
موسی و زاد له السبع الطوال وفاتحة الکتاب وهی السبع المثانی والقرآن
العظیم واعطاه الکتاب والحکمة یهودی گفت خدای تعالی با موسی در طور
مناجات فرمود امیر فرمود حق تعالی با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مواخاة فرمود
یهودی گفت خدای تعالی بر موسی القا کرد محبت خود را امیر گفت به پیغمبر ما نیز
محبت خود را القا نمود و از محبت خود بود که شریک کرد نام خود را با نام او
چه تمام نیست شهادت ما لا اله الا الله بی شهادت محمد رسول الله و در

سر وها منادی کنند بنام آنحضرت و بلند شود صوتی بذکر خدای تعالی مگر
اینکه بلند شود ذکر محمد صلی الله علیه و آله یهودی گفت خدای تعالی وحی کرد
بمادر موسی بر منزلتی که موسی را بود حضرت فرمود حق تعالی لطف نمود بمادر
محمد صلی الله علیه و آله و سلم نام محمد را او او را آگاه کرد باینکه محمد صلی الله
علیه و آله رسول خداست تا اینکه گفت گواهی میدهم که محمد صلی الله علیه
و آله رسول خدا خواهد بود و در خواب دید که با او گفتند که آنکه در بطن
تست سید است چون متولد شود او را محمد صلی الله علیه و آله نام کن
پس خدای تعالی اسم محمد را صلی الله علیه و آله و سلم از اسم خود که محمود است
اشتقاق نمود یهودی گفت خدای تعالی موسی را فرستاده بسوی مثل فرعون
بتجبر و صاحب عتوی و نمود باو آیات و معجزات بزرگ حضرت گفت پیغمبر ما را حق سبحانه و تعالی
بجمع کثیری فرستاد که هر یک در عتو و تجبر فرعون بود مثل ابی جهل
و عتبه و شیبه و ابی البختری و نضر بن حارث و ابی بن خلف و مثل خمسه
مستهزئه و مانند ولید بن مغیره و عاص بن وایل و اسود بن عبد یغوث و
اسود بن مطلب و حرث بن طلاطله و نمود بایشان آیات بینات در
آفاق و انفس بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوت و برای یهودی

گفت

گفت حق تعالی انتقام کشید از فرعون برای موسی حضرت فرمود خدای
تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما از فراعنه مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان
شدند و در باره مستهزئین نازل شد انا کفیناک المستهزئین فقتل الله
خمستهم کل واحد منهم بغیر قتل صاحبه فی یوم واحد چه ولید گذشت بتیری
که مردی از خزاعه پرش نشانیده بود و گذاشته که خشک شود خواست
که بر دارد شظیه از و بر اکحلش آمد بگسیخت فمات و هو یقول قتلنی رب
محمد و عاص بحاجتی بیرون رفت سنگی از زیر پای او بدر رفته بیفتاد و
پاره پاره شد و هو یقول قتلنی رب محمد و اسود باستقبال پسرش بیرون
رفته در سایه درختی فرود آمد جبرئیل بامر مالک جلیل سرش را گرفته
بر ساق شجره میزد تا بمرد و هو یقول قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر او
نفرین کرده بود که نابینا شود و پسرش بمیرد بیرون رفته بموضعی که ناگاه جبرئیل
نازل شد برگ سبزی در دست بر روی او زد تا کور شد و ماند تا پسرش
برای او بگریست و ابن طلاطله بیرون رفت در وقتی بغایت گرم و محرور گشته
شد که چون باز گشت اهل خانه منعش از دخول کردند فریاد کرد که من حرثم
ایشان در غضب شدند بقتلش مبادرت کردند و همه این مورد در ساعت

ولعدم بوقوع پیوست وآن چنان بود که روزی هر پنج تن نزد رسول آمدند
کفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اکر بر کشتی از سخن خود والا قتلناك
پس آنحضرت بمنزل خود آمد در بست وبغایت اندوهناك نشست جبرئیل
نازل شد آورد واصدع بما تؤمر واعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود
کن وباك مدار از مشرکان آنحضرت کفت یا جبرئیل چکونه باك ننمادم با تهدیدی
که مستهزئین بمن کردند جبرئیل کفت انا کفیناك المستهزئین حضرت
کفت الان نزد من بودند جبرئیل کفت من نیز الان کفایت امر شان کردم
واما بقیه فراعنه در روز بدر بسزای خود رسیدند یعنی که کفت برای
موسی عصا ثعبان کردید بدا بر علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما اعظم از آن
وآنچنان بود که مردی از ابو جهل طلبی داشت روزی از ابو جهل طلب
وجه خود نمود وابو جهل پروای او نمیکرد وبشرب خمر مشغول بود یکی از آنکا
وی بر سبیل سخریه بان مرد کفت که من ترا دلالت کنم بکسی که برای تو التماس
کند واز ابو جهل حق تو بستاند یعنی دلالتش بسوی محمد صلی الله علیه وآله
کرد وابو جهل همیشه میکفت که روزی باشد که محمد بحاجتی پیش من آید
ومن با او استهزا کنم آمد نزد پیغمبر آمد وکفت شنیده ام که میان تو وعمرو بن

هشام

هشام یعنی ابو جهل صداقتی هست ومیتوانی که حق من از وی بکنی آمده ام
تا شفیع من شوی پس حضرت برخاسته نزد ابو جهل آمده کفت قم یا ابا
جهل وادّ حقه یعنی برخیز وادا کن حق این مرد را واز ان دو رکینا وابو جهل
شد پس ابو جهل برخاست وفی الحال حق او را ادا کرد وبمجلس خود برکشت
یکی از اصحابش بوی کفت که از محمد ترسیدی که حق مرد را ادا کردی جواب
داد که معذور دارید مرا بدرستی که دیدم از طرف یمین وی مردانی که
در دست داشتند حربهای که میدرخشید واز طرف چپ دو اژدها
دیدم که دندان بهم میزدند وآتش از چشمان ایشان در لمعان بود
اکر امتناع مینمودم ایمن نبودم که مرا هلاك کنند ونیز روزی ابو جهل
دعوی کرد نزد قوم خود که برود وکار محمد را کفایت نماید پس برخاست
وسنکی بزرك بر کرفت وآمد نزد آنسرور در وقتی که در حوالی کعبه در
سجود بود وطول عظیم در سجده مینمود پس سنك را بر سر مبارك وی
رها کرد سنك بر پای ابو جهل آمد مجروح شد ومتفزع ومتغیر اللون
وعرقناك برکشت قوم از حال او سؤال کردند کفت محلی از نزد محمد متوجه
من شد دهن باز کرده ونزدیك بود که مرا فرو برد دستم بلرزید وسنك

برپای من آمد یهودی گفت موسی ید بیضا داشت امیر فرمود که پیغمبر
ما اعظم از این داشت چه هر جا نشستی نور از زمین و یسارش لمعان میزد
چنانچه مردم همه مشاهده مینمودند یهودی گفت موسی بر دریا زد و گذشت
امیر فرمود که در غزوه حنین بوادی رسیدیم بغایت عظیم چون تقدیر
کرده شد بقدر چهارده قامت بود اصحاب مضطرب شدند گفتند
که دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا
لمدرکون حضرت فرود آمد دعا کرد و گفت بار خدایا هر پیغمبر را دلالتی
عطا کرده آیت مرا نیز بنما پس سوار شد بر آب زد همه از عقب او روان شدیم
و از آب گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت برای موسی
از سنگ دوازده چشمه بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از این
بظهور پیوست روزی که در حدیبیه محصور اهل مکه بودیم اصحاب
شکایت تشنگی و قلت آب نمودند و حضرت رکوه طلب نمود دست
مبارک بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آنسرور عیون منفجر شد
چندانکه مردان و مرکبان سیراب شدند و مشکها پر کردند و نیز در
حدیبیه قلیبی بود خشک شد حضرت تیری از کیش بیرون آورده به براء

ابن عازب داد و گفت این سهم در آن قلیب بزمین فرو بر فعل ذلک
فتفجرت اثنتا عشر عینا من تحت السهم و نیز بتحقیق که صادر شده در یوم
المیضاة امری که معجزتی شد و علامتی بر منکران نبوت آنحضرت را مانند
حجر موسی و آن چنان بود که میضاتی یعنی ظرفی که در او وضو میکرد طلبید
دست مبارک در او فرو برد ناگاه آب از آن میضاة جوشیدن گرفت
و بلند شد چندانکه هشت هزار مرد از آن آب وضو گرفتند و سقی واشامیدندم
دواب نمودند و نیز هر قدر خواستند برداشتند یهودی گفت بر موسی
من و سلوی عطا شد علی علیه السلام گفت بر پیغمبر ما و امتش غنایم
حلال شد و پیش از و حلال نبود و غنایم افضلست از من و سلوی و بر من
نیز افزوده شد چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و امتش گردانیده شد بجای
عمل صالح فاذا هم احد بحسنة و لم یعملها کتب له حسنة فان عملها کتب
له عشر و پیش از پیغمبر ما صلی الله علیه و آله برای هیچ پیغمبری این مزیت نبود
یهودی گفت تظلیل غمام از آیات موسی بود علی علیه السلام فرمود که
تظلیل غمام برای موسی علیه السلام مخصوص تیه بود و محمد صلی الله
علیه و آله و سلم کانت تظلله الغمامة من یوم ولد الی یوم قبض یهودی

گفت اینک داود علیه السلام خدای تعالی آهن را برای او نرم گردانید از و درع
میساخت علی علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین کرد فانه لین الله عز
وجل له الصخور الصلاب و جعلها غارا یهودی گفت داود بکی علی خطیئته
حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم چون بنماز
می ایستاد شنیده می شد از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دیگ که بجوش آید
و حال آنکه ایمن گردانیده بود او را خدای تعالی از عقاب و مدت ده سال
باطراف اصابع قیام می نمود حتی تورمت قدماه واصفر وجهه و تمام شب
قیام مینمود حتی عوتب فی ذلک بقوله تعالی طه ما انزلنا علیک القران لتشقی یعنی
انزال قران بر تو بجهت این نبود که تا این غایت محنت و مشقت کشی و چندان
میگریست که بیهوش میشد با او گفتند الیس الله عز وجل قد غفر لک ما تقدم
من ذنبک وما تاخر فرمود بلی ولیکن بشکرانه آن میکنم هرچه میکنم افلا اکون
عبدا شکورا و اگر کوه با داود حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز میکرد
روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت در آمد و حضرت فرمود که ای
جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر و صدیقی پس قرار گرفت اطاعة شهیدم
لامره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دموع از و میتراوید و حضرت فرمود

ما یبکیک یعنی چه چیز ترا بگریه می دارد جبل باواز آمد گفت روزی مسیح
علیه السلام بر من گذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که وقود
ناس و حجاره باشد و من از آن روز که این سخن شنیدم میگریم که مبادا از آن
حجر باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و
قرار گرفت یهودی گفت اینک سلیمان علیه السلام اعطی ملکا لا ینبغی لاحد
بعده امیر علیه السلام فرمود به پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم افضل ازین
عطا کرده شد روزی نازل شد برو ملکی که هرگز هبوط بارض نکرده بود
و آن میکائیل بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی روی زمین خواهی اینک مفاتیح
خزاین ارض برای تو آورده ام بستان و جمیع کوههای ذهب و فضه گردد برای تو
و با تو سیر کنند هر جا سیر کنی و این همه که گفتم از تو باشد بی آنکه کم شود از تو
چیزی که مهیا و آماده است در آخرت برای تو حضرت بسوی جبرئیل که خلیل
وی بود از جمله ملائکه ایمائی نمود جبرئیلش بتواضع و بندگی اشاره فرمود
پس حضرت در جواب میکائیل گفت میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بندگانی زند
گی کنم آکل یوما و لا آکل یومین تا ملحق شوم ببرادران خود از انبیا و هیچگونه
رغبتی و التفاتی بپادشاهی دنیا و بالجمله که گفتی بنا درم فرا داده الله الکوثر و اعطاه

الشفاعة وذلك اعظم من تلك الدنیا من اولها الی اخرها سبعین مرة و
وعد المقام المحمود وچون روز قیامت شود خدای تعالی وی را بر عرش خود نشاند
فهذا افضل مما اعطی سلیمان علیه السلام یهودی گفت سلیمان را باد مسخر
بود فقال رب فی بلاده غدوها شهر ورواحها شهر یعنی باد وی را سیر
میفرمود و بهر جا که میخواست از بلاد خود بسرعتی که چاشت یکماه راه را طی
میکرد و شام یکماه راه علی علیه السلام فرمود پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
ازین افضل داده شد چه در کمتر ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماه راهست
سیر فرمود و از انجا بملکوت سموات که پنجاه هزار ساله راهست عروج نمود
و منتهی شد بساق عرش فدنی بالعلم فتدلی یعنی از انجا نزدیک شد بسوی
خدای تعالی بحسب علم و دانش و معرفت نه بحسب مکان و طی مسافت بین فروهشته
شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو گرفت بصر مبارکش را
و با آن نور دید و مشاهده کرد با آن عظمت خدای خود را و لم یرها بعینه بفؤاده
یعنی آن دیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین او ادنی و این کنایه است
از غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی و از جمله ما اوحی آیه بود که در سوره بقره است
قوله تعالی ما فی السموات وما فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه

یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء والله علی کل شیء
قدیر یعنی خدای تعالی راست هرچه در آسمانها و زمینهاست و اگر ظاهر
کنید هر چیز را که در نفسهای شماست و یا پنهان کنید که محاسبه خواهد
کرد شما را با آن و می آمرزد هرکرا خواهد و عذاب میکند هرکرا خواهد
و این آیت بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود و بر امتان خود عرض کرده
بودند و بسبب ثقل این آیه و گرانی عمل بمقتضای آن ابا نمودند از قبول آن و چون
بران حضرت عرض شد وی بر امت خود عرض نمود قبول کردند و چون پیغمبر
بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرمود آمن الرسول بما انزل
الیه من ربه پیغمبر از جانب امت فرمود والمؤمنون کل آمن بالله وملائکته
وکتبه ورسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول ایشان با عدم
طاقت رحم نموده رفع مقتضای آن فرمود و گفت لا یکلف الله نفسا الا
وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت پیغمبر چون خدای تعالی را در مقام
رحمت دید در طلب عفو از سهو و نسیان که امم سابقه بآن ماخوذ بودند
نموده گفت ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطئنا حق تعالی این را او را رفع
نمود پیغمبر طلب زیادتی کرد و رفع اصر و ثقل که بر امم سابقه بود استدعا نموده

کفت ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا حق تعالی اینرا نیز
عطا کرد و کفت شداید و اصاری که بر امم سابقه بود از امت تو برداشتیم
چه نماز ایشان قبول نبود مکر در بقاع معینه از ارض خواه دور بودند
از ایشان آن بقاع و خواه نزدیک و برای تو و امت همه جای زمین را مسجد
کردانیدیم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مامور بودند بمقراض
کردن موضع نجاست و قد جعلت الماء لامتک طهورا و قبول قربانین ایشان
که بر اعناق خود در بیت المقدس حمل میکردند این بود که ناری نازل شد و آنرا
و صاحب قربان مسرور مراجعت نماید والا خاسر و محزون بر کردد و
از قربان امت تو فقرا و مساکین تناول نمایند و انتفاع یابند و اکر قبول باشد
ثواب آن مضاعف کنم والا دفع عقوبات دنیا نمایم و نماز شان که در ظلم
لیالی و انصاف النهار بود پنجاه نماز بود در پنجاه وقت از شبانروز و بر امت
تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف لیل و نهار و جعلت لهم اجر خمسین
صلوة و حسنه امم سابقه بحسنه بود و سیئه بسیئه و حسنه امت تو
بده حسنه است و سیئه بسیئه و کناه ایشان بر درهای خانهای ایشان
نوشته میشد و همه بران مطلع میشدند و تو برایشان آن بود که محبوب ترین

خوردنیها را بر خود حرام کنند و اکر قبول میشد در عرض صد سال و هشتاد
سال و پنجاه سال قبول میشد بعد از انکه بازای آن کناه در دنیا عقوبتی کرده
شود و کناه امت تو در دنیا پوشیده شده است بسترهای غلیظ و کناه
پنجاه ساله و صد ساله بخشیده میشود بتوبه که در طرفة العینی کنند بدون
اجرای عقوبتی و تحریم مباحی و چون حضرت نوازش و الطاف الهی تا بان مرتبه
دید طلب زیادتی نموده کفت ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول
فرموده کفت تحقیق که برداشتیم از امت تو سختیها و بلاهای امم سابقه
که حکایت کرده شد برای تو اینکه تکلیف نکرده ام هیچ امتی را بانچه فوق طاقت
ایشان باشد پس حضرت درخواست عفو و غفران از امت نموده کفت واعف
عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا حق تعالی فرمود که عفو کردم از تائبان
امت تو پس حضرت کفت فانصرنا علی القوم الکافرین حق تعالی فرمود که قبول
کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران و با انکه امت تو در قلت نظر
بجمیع عالمیان مانند خال سفید باشند که بر بدن کاو سیاه باشند
همیشه ایشان غالب و قاهر باشند بر طوایف عالمیان و استخدام
کنند مر عالمیانرا و هیچکس استخدام ایشان نتواند کرد و واجبست بر من

که غالب گردانم این دین ترا بر همه ادیان تا باقی بمانند در شرق و غرب
ارض دست نمی‌کرد دین تو و یا دینی که ادای جزیه کنند با اهل دین تو یهودی
گفت شیاطین مسخر سلیمان علیه السلام شدند یعملون له ما یشاء من
محاریب و تماثیل امیر المومنین علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما افضل از
عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان علیه السلام بودند در حالتی که باقی
بودند بر کفر خود و مسخر پیغمبر ما شدند و قبول ایمان کردند و ترک کفر نمودند
و عصیان نمودند نوبتی نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین و یمن نزد
حضرت آمدند و قرآن شنیدند و معذرت خواستند و گفتند ما گمان
نداشتیم که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد
بود و نوبتی دیگر هفتاد و یک هزار از ایشان آمدند معذرت خواستند و
متابعت کردند بصلوة و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان
و بعثت پیغمبر ما عام و شایع و شامل شد جن و انس را یهودی گفت اینک
یحیی بن زکریا یقال انه اوتی الحکم صبیا داده شد حکمت و علم و فهم در حالت
کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی از وی صادر شود و روزه بروزه میبرد
امیر المؤمنین علیه السلام فرمود که کار پیغمبر ما ازین عظیم‌تر بود چه زمان

یحیی زمان جاهلیت و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین توحید
و علم و حکمت شایع بود و پیغمبر ما داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با
آنکه زمان جاهلیت بود در میان عبدهٔ اوثان و حزب شیطان نشو
و نما میکرد و هرگز میل بعبادت صنمی ننمود و غیر خدای تعالی یگانه نپرستید
و هرگز دروغ نگفت و ببطلان قوم را غافل نشد و کان علما امینا
صدوقا حلیما و هفته بهفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون
از غمخواری نصیحتش میکردند میفرمود انی لست کاحدکم انی اظل عند ربی
فیطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم که بتنگ آیم و عاجز شوم از
نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات متعاد بلکه من
قیلوله میکنم نزد پروردگار خود و مرا طعام و شراب عنایت میفرماید
و در نماز چندان میگریست که مصلای مبارکش تر میشد از خشیت
خدای تعالی بی ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک عیسی بن مریم یزعمون انه
یتکلم فی المهد صبیا امیر فرمود که پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم در
زمانی که بر زمین آمد از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد و دست
راست بر آسمان برداشته کلمهٔ توحید گفت و در آن لحظه نوری از دهن

مبارکش درخشان شد که دیدند اهل مکه قصرهای خضرای شام و
قصور حمراء یمن را و قصور بیض اصطخر را با حوالی و نواحی هر کدام در شب
مولود آنحضرت دنیا بمرتبه روشن شد که جن و انس و شیاطین با اضطرار
در آمدند و گفتند در زمین حادثه عظیم حادث شده و مشاهده
میشد در آن شب صعود و نزول ملائکه که بعضی بآسمان میرفتند و بعضی
از آسمان نازل میشدند و ابلیس بنابر مشاهده اعاجیب که در آن شب
واقع میشد اراده کرد که بآسمان رود تا حقیقت معلوم کند و او را در
آسمان سیم جای نشستن بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع
کنند و از ملائکه چیزی معلوم کنند که ناگاه همه ممنوع شدند برجم
شهب یهودی گفت عیسی ابرای اکمه و ابرص مینمود امیر المؤمنین
علیه السلام گفت که از پیغمبر ما نیز ابرای ذوی العاهات صادر میشد روزی
از حال مردی از اصحاب خود سوال کرد گفتند از شدت آفت و عاهت مانند یا رسول الله
جوجه مرغی شده که پر برنیاورده باشد حضرت بعیادت او توجه فرمود و
گفت تو محل صحت بچه دعا مداومت میکردی گفت همیشه میخواندم که یا رب
ای ما عقوبة انت معاقبنی بها فی الآخرة فجعلها فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی

که در آخرت خواهی کرد در دنیا تعجیل آن کن تا در آخرت آسوده باشم حضرت
فرمود چرا نمیگفتی که اللهم آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة یعنی بار خدایا
در دنیا و آخرت با من نیکویی کن آن مرد این کلمات بر زبان راند فی الحال احسان دوم
شفا یافت فقام صحیحا و خرج معنا و نیز روزی مردی از جهینه نزد آن
حضرت آمد که اکثر اعضای آن از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی
از آب برداشته آب از دهن مبارک در آن افکند و فرمود که جسد خود را
بآن آب مسح نماید و فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ از اثر جذام باوی نماند و هیچ
نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد آب دهن مبارک بسوی او افشاند و آن مرد برخواست
از پیش او مکرر صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله پسر مشرف
بر موت شده و هر چند طعام بر و عرض میکنم از کثرت تثائب قدرت
بر تناول او ندارد حضرت نزد او آمد گفت جانب یا عدو الله من ولی الله یعنی
ای دشمن خدا دور شو از دوست خدای فقام صحیحا و قتادة بن ربعی را در روز احد
نیزه بر چشم در آمد از حدقه بیرون افتاد حضرت دست مبارک بر و گذاشته
فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش خوب بیناتر بود و حسن فرق
نداشت و عبدالله بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق دست از بدن جدا

شد حضرت دست جدا شده را بمحل خود نهاده دست مبارک بران مالید
فی الحال بنوعی متصل شد که از دست دیکر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را
در جنک کعب بن اشرف بچشم و دست و عبد الله ابنس را بچشم مانند این رسید
آنحضرت دست مبارک مالید صحیح شد یهودی کفت عیسی احیای موتی
مینمود امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود که زنده کردن مرده نیست
مکر حلول حیوة در غیر ذی حیوة و در دست پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
سنک ریزها تسبیح میکردند و اکر مرده با مسیح سخن میکفت با پیغمبر ما
نیز مردکان سخن میکفتند و استغاثه از عذاب میکردند و نیز روزی در طوایف
کوسفندی مسموم بریان کرده نزد آنحضرت آوردند خواست تا تناول نماید
کوسفند بزبان در آمد که یا رسول الله لا تاکلنی فانی مسمومة پس اکر بهیمه در
حال حیوة سخن کوید از اعظم بینات است فکیف که بعد از ذبح و سلخ و بریان
کردن سخن کوید و نیز حضرت شجره را آواز میکرد جواب میشنید و با بهیمه سخن
میکفت و میشنید و سباع با او تکلم نموده و کواهی بنبوتش دادند و تحذیر
از مخالفتش نمودند یهودی کفت عیسی خبر میداد بما تاکلون و ما تدخرون
امیر فرمود که عیسی از چیزی خبر میداد که صاحبش علم بان میداشت و از

عیسی دیده و حایطی مستور بود و پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز
موجود نشده بود و دیکری علم باو نداشت مانند موت که کی خواهد
شد و حرب که کی خواهد شد و که کشته خواهد شد و بسیار بود که مردی
می آمد که از حضرت سؤال کند حضرت میفرمود تو خواهی کفت یا من بکویم
و میکفت هر چه او خواسته بود حضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد
اهل مکه را از اسرار ایشان در مکه از جمله عمر بن وهب نزد او آمد کفت آمده ام
که پسرم که کرفتار شده خلاص کنم حضرت فرمود دروغ کفتی بلکه میان تو و صفوان
بن امیه صحبتی واقع شد یاد کشتکان بدر کردید و کفتید والله للموت خیر لنا
من البقاء مع ما صنع محمد بنا و هل حیوة بعد اهل القلیب و تو کفتی که والله که اکر عیال
و دین بر من نبود میرفتم و ترا از احت میرسانیدم از قتل محمد صفوان تعهد
عیال و تقبل دین تو کرده آمدی که مرا بقتل رسانی عمر کفت صدقت یا رسول
الله فانا اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و مانند این خبر بسیار است
یهودی کفت عیسی از کل هیات مرغی ساخته نفخ در و کرد مرغی شد امیر علیه
السلام فرمود که شبیه این از پیغمبر ما نیز صادر شده در روز حنین حجری بر دست حضرت
داشت و آن حجر بتسبیح و تهلیل در آمد بس حجر را کفت پاره شو حجر سه پاره

تسبیحم

شد و انهر پاره شنیده میشد غیر آنچه از پاره دیگر شنیده میشد و
نیز در روز بطحا شجره را طلبید و هر شاخ شجره بتسبیح و تهلیل در آمد پس
بشجره گفت منشق شو شجره بدو نصف شد پس گفت متصل شو متصل شد
پس گفت گواهی ده بنبوت من گواهی داد بنبوت او پس گفت بمکان خود باز شو
تسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که فرموده بود یهودی گفت که عیسی زاهد
بود حضرت فرمود که محمد صلی الله علیه و آله و سلم کان ازهد الانبیا علیهم
السلم چه آنحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد آنحضرت
مایده نهادند که در و طعامی بوده باشد که اهل نعم تناول کنند و هرگز نان
گندم تناول نمود و از نان جو هرگز چندان تناول نمود که سیر شود در سه
شب پی در پی رحلت و آنحضرت رحلت نمود و درع مبارک او بچهار درهم
نزد یهودی در رهن بود و ما ترک صفراء و لا بیضاء مع ما وطی له من البلاد و
مکن له من الغنایم العباد یعنی دیناری و درهمی از و نماند با آنکه بلاد را گرفت
و غنایم عباد را صاحب شد و بسا بود که در روزی سیصد هزار و چهار صد
هزار قسمت میکرد و چون شام میشد و سایلی میرسید میگفت والذی
بعث محمدا بالحق ما امسی فی آل محمد صاع من شعیر و لا صاع من تمر و لا درهم و لا دینار

پس یهودی گفت اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له و اشهد ان محمدا
رسول الله و گواهی میدهم که حق تعالی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی
نداده مگر آنکه در باره محمد صلی الله علیه و آله و سلم همه آنها جمع فرموده و زیاده بر
این نموده اضعاف درجات **فصل بیست و سیم از باب دوم از مقاله سیم** در بیان
معراج آنحضرت بدانکه اگر چه کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات و جواز آن
علی الاطلاق تبیین شد لیکن خصوص معجزه معراج بنابر استبعادی عظیم که در
خواطر قرار یافته بسبب آنچه مشهور شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک
محتاج بزیادتی بیانست و لهذا اختلاف عظیم میان اهل ملت در آن واقع
شده بعضی برانند که در یقظه بوده لیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی
بجسد قایلند لیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السماء و حق آنست که در یقظه
بوده و با جسد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء چنانکه دال است
بر آن احادیث وارده در قضیه معجزه معراج و مخالفین مستند نه یا بمجرد استبعاد
مانند اکثر معتزله و یا بآنچه مروی شده از عایشه که گفت والله ما فقد جسد
محمد صلی الله علیه و آله و سلم و از معاویه که گفتا انها کانت رؤیا صالحة
و ضعف روایتین پیداست که در مقابل احادیث مستفیضه قول اکثر عظمای علماء

برانند که آن قضیه در منام واقع شده و جمعی

ملّت وارد شده محتاج ببیان نیست و اما استبعاد چون در اکثر مستند
بقول مشهور از فلاسفه است مرتفع است ببیان حقیقت حال در مسئله
مذکوره پس گوییم بباید دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلی و آن
امریست که دلیل عقلی قایم باشد بعدم جواز وقوعش مانند وجود حادث
بلا سبب مطلقا دوم ممتنع عادی و آن امریست که دلیلی قایم نباشد عقلا
بعدم جواز وقوعش مگر عدم سبب عادی مانند مجی شجره چه اسباب عادیه
حرکت ارادی در شجره معلوم الانتفا است پس وقوع حرکت ارادی در شجره
بحسب عادت ممتنع باشد لیکن چون انتفای اسباب عادیه مستلزم انتفای
سبب مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد و واجب است
بودن معجزه از قسم اول والا معجزه نبودی و جایز نیست بودنش از قسم دوم
والا بر عقل واجب شدی تکذیب آن مثلا اگر شخصی دعوی نبوت کند و گوید
که معجزه من اینست که جمع میان اجتماع نقیضین کنم هر آینه واجب باشد مبادرت
بتکذیب وی و چون این مقدمه را دانستی بدانکه فلاسفه را دلیل نیست
بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدّد جهات چه دلیل امتناع اینست که
خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی

بجهتی موقوفست بر اینکه جهات متعین شده باشد پیش از آن حرکت پس
هرچه محدد جهات باشد یعنی جهات با و متعین شود حرکت مستقیمه نتواند
کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص بمحدد جهات است و در فلک دیگر جاری
نیست پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان
قایلند که مادّه فلکیات مطلقا مادّه نیست که قبول انفعالات متجدده تواند
کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوفست بقبول مادّه وی
مر انفعال متجدّدی را که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان
ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه معراج موقوف بر وقوع خرق در محدّد
جهات نیست و احادیث مرویه نیز مشعر بر وقوع آن نه پس استبعاد وقوع
معراج بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق **فصل بیست و یکم از باب دوم**
از مقاله سیم در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست
فی الحقیقه آن باشد که محبوب خود را و رضای محبوب خود را بر جمیع مرضیات
اختیار کند و برگزیند پس ولی الله کسی باشد که رضای پروردگار خود را بر
رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد لا محاله
بخلاف رضای او عمل نکند و بی رضای او چیزی نکند و شک نیست که این مرتبت

بغایت بلند وفی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر بجهت تحصیل این مرتبه
عظمی و وجوب بعثت در قضای الهی مقتضی نشر الاخبار و هدایت باین غایت
قصوی لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر اینکه
دلیل قایم بر عصمت وی باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر انکه منافی
آن بظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیا و ائمه معصومین صلوات
الله علیهم اجمعین باشند و سایر مؤمنان بحسب ظهور آثار علم و عمل در
ایشان و عدم منافی آن در مظنه جواز و امکان باشند و چون شخصی
باین مرتبه رسد ظهور خوارق عادات که از نیست ممکن از و عجب نباشد
و گاه باشد که واجب شود چنانکه در معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
و مشتبه بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی نبوت باشد و این طایفه
منزه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا
شخصی ادعای آن کند بر سبیل غوی هر آینه در دست او ظاهر نشود مگر بر
سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات
و حذاقت در علم باسباب عادیه و غیر آن حاصل توانند شد و ظهور خوارق
عادات را در دست اولیاء الله کرامات گویند بنا بر انکه لا محاله مبنی بر

کرامتی و منزلتی باشد مر ایشان را نزد خدای تعالی و آیا جایز باشد ولی را ادعای
مرتبه ولایت خلافت و شک نیست که جماعتی که منصوص باشند از جانب
خدا و رسول بجهت ارشاد و هدایت خلق و حجة الله باشند مر ایشان را
جایز بلکه واجبست ادعای این مرتبه و اظهار آن حسب المقدور و ظهور خوارق
عادات بر طبق آن معجزه باشد مر ایشان را ذالک بر صدق ایشان و در غیر ایشان
عدم ادعای این مرتبه و عدم عمد و قصد بر اظهار خارق عادات اولی تواند
بود **باب سیم از مقاله سیم** در امامت و در آن چند فصلست **فصل اول**
از باب سیم از مقاله سیم در بیان معنی امامت و وجوب عصمت و نص و
افضلیت در امام بدانکه هر که معنی نبوت را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود
نبی را شناخته چون رجوع بحال خود کند و قیاس بحال سایر ناس سیما مکلفین
بخود نماید شک نکند در بقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از
ازمنه سیما ازمنه بقای تکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از ازمنه
بنا بر عدم استعداد ماده قابله و یا بنا بر مصلحتی دیگر که حق سبحانه و تعالی مختصست
بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد لیکن
کفایت حاجت مکلفین او حاصل تواند شد ناس باشد وجود چنین شخصی

در هر زمانی مستبعد نیست نه عقلاً و نه عادةً اما عقلاً ظاهر است واما
عادةً بنا بر آنکه وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است
لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب خداست نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت
امور متعلقه بدین و شریعت تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا و مأذون
از او باشد و گرنه کفایت بی اذن و حاصل نتوانند شد واین در نهایت ظهور است
وازینجا ظاهر شود که عمل برأی وقیاس در امور متعلقه بدین نتوان کرد چه
رأی وقیاس از خلق است نه از خدای وکسی اگر گمان کند که پیغمبر صلی الله
علیه وآله وسلم در امری از امور عمل برأی خود میکرده و منتظر وحی الهی
نبوده هر آینه بغایت جاهل باشد بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از
مرتبه دین داری خارج بودنش اقرب است نزد عقل سیما که مخالف نص قرآن
مجید است که وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی وتخصیص این ببعضی
امور دون بعضی در نهایت رکاکت است چه جمیع امور متعلقه بدین علی السویه
در حاجت باذن الهی و وحی ربانی و هرگاه پیغمبر صلی الله علیه وآله عمل برأی
خود نکند دیگری را چه یارای آن باشد پس هرگاه وجود علما در هر زمان
واقع باشد در زمان نبی اولی خواهد بود و هرگاه نبی بحکم بقای شریعت و

حاجت رم

تکلیف کرده باشد وخبر بوقوع ختم نبوت داده وحاجت ناس بوجود
رئیس عالم مرشد هادی آمر ناهی که از و فرا گیرند و با و رجوع نمایند و معلوم
و وجود شخصی لایق این مرتبه بالاتفاق واقع پس نشاید و روا نبود که پیغمبر
تعیین نکند شخصی از علما را بجهت قیام بامور مکلفین وحال آنکه بیان
کرده باشد امور غیر ضرور دیگر را نیز از امور متعلقه باداب وعادات حتی
در اکل وشرب ودخول حمام وخلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری
که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد سیما باعتراف مخالفین که این امر را
اهم واجبات شمرده اند و تشاغل صحابه را از دفن وتجهیز پیغمبر بتعیین خلیفه
دلیل این ساخته پس مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در
امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور آنست که
تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است میان مخالفین وما وحال آنکه
هیچیک از خلفا و ائمه که ایشان مختصند بقول بامامت ایشان متصف
نیستند بمجموع امور معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور چه ریاست
در امور دین لامحاله موقوفست بمعرفت امور دینیه بالضرورة وایشان
عالم بودن امام را شرط نمیدانند در امامت ومدعی آنهم نیستند که هیچیک

بجمیع

از ایشان عالم امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور دین موقوف [نسبت]
بعدالت بالضرورة وایشان این را شرط ندانسته اند وتصریح بعدم اشتراط
این دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است از ان جمله در شرح مقاصد
گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر وغلبه است وهر که متصدی
امامت بقهر وغلبه شود بدون بیعتی اگرچه فاسق یا جاهل باشد علی
الاظهر منعقد شود خلافت برای او ونیز گفته ویجب طاعة الامام ما لم یخالف
حکم الشرع سواء کانت عادلا او جایرا وهمچنین در سایر کتب ایشان چنانکه
بر ادنی متتبع پوشیده نیست ونیز خلیفگی از پیغمبر موقوف باذن پیغمبر
وانچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اعتبار این شرط نیز
ونیز خود متفطن ما ینبغی شده گفته فان قیل الخلافة عن النبی صلی الله علیه
وآله انما یکون فیما استخلفه النبی صلی الله علیه وآله فلا یصدق التعریف علی امام البیعة
ونحوها فضلا عن ریاسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من
ان یکون بوسطة او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت از نبی نتواند بود
مگر اینکه بیواسطه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد
بر امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت

شود جواب گوییم لا نسلم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه کردن نبی باشد
وبتقدیر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعم است از انکه بیواسطه باشد یا بواسطه
وپوشیده نیست رکاکت این جواب چه منع توقف خلافت بخلیفه کردن
مستخلف که بمعنی اذن ونص اوست منع امریست بدیهی وبطلانش بر صبیان
مکتب مخفی نیست وهرگاه تسلیم مقدمه ممنوعه کرده شد تعمیم بواسطه و
بیواسطه بهیچ وجه صورتی نتواند داشت چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت
واسطه است ومفروض اینست که خلافت بدون استخلاف ثابت نشود پس
خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد چون اصل ثابت نشود فرع چگونه
ثابت تواند شد اگر گویند مراد از واسطه اعم است از خلیفه وکل امت یا [بمعنی]
که هرگاه کل امت اتفاق کنند بخلیفگی شخصی از نبی بمنزله آنست که نبی خود استخلاف
آن شخص کرده باشد جواب گوییم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده
سخن در آنست که اجماع اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست
نه عقلا ونه عرفا چنانکه پوشیده نیست سیما در خلافت شوکت والحمد لله
علی وضوح الحجة پس از نفس تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد
وجوب عالم بودن امام وعادل بودن او ووجوب نص نبی بر امام ومراد

ما از امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه اما وجوب عصمت بیانش
آنست که مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هر
گاه منصوص علیه بامامت و خلافت باشد واجب باشد بقای او بر حکم
عدالت و روا نبود خروج وی از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص علیه
چنین نبود پس فی الحقیقه عصمت نباشد مگر تاکد عدالت و وجوب بقا
بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماعی علمای ماست بنابر آنست که چون
ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا قبیح است و
ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر نص بر امام واجب
نبود و امامت باختیار امت ثابت میشد ترجیح مفضول از امت ممتنع نبود
و افضلیت امام ثابت نمیشد لیکن چون واجب شد وجوب نص واجب باشد
ثبوت افضلیت **فصل دوم از باب سیم از مقاله سیم** در ذکر اختلاف ناس
در امامت و امور و شرایطی که معتبر است در امامت بدانکه این مسئله اعظم
مسایل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات دینیه متفرع است برین اختلاف
و جمیع مذاهب هفتاد و سگانه منشعب از اختلاف در امامت قال صاحب
کتاب الملل و النحل اعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام

محقق و ثابت باشد

علما

علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول کسی که این
خلاف از و صادر شد عمر بود جزاه الله بما فعل که حضرت نبوی در مرض الموت
کاغذ و دوات طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند و چون
مکرر در ایام حیوة نصوص امامت و خلافت از معدن نبوت صدور یافته
بود و حضرت میدانست که اصحاب عمل بمقتضای آن نخواهند کرد و تاویل
یا انکار آن خواهند نمود اراده کرد در حالت مرض الموت که آن وصیت
نوشته شود تا طریق مخالفت مسدود باشد و گفت ایتونی بدوات و بیضا
لازیل عنکم مشکل الامر و اذکر لکم من المستحق لها بعدی و عمر متفطن باین معنی
شد و نگذاشت و گفت دعوا الرجل فانه لیهجر و قیل یهذی و فی بعض الروایات
ان الرجل قد غلب علیه الوجع و انه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض
الموت برو غالب شد هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدای تعالی
و این روایت علی اختلاف العبارات متفق علیه است میان ما و مخالفین
و در بسیاری از کتب حدیث ایشان بطریق ایشان مروی شد و اکثر علمای
ایشان نیز در کتب کلامیه و غیر کلامیه خود نقل نموده اند و اعتراف بصحت
او کرده اند و ارباب سیر و تواریخ نیز نقل آن در کتب و تصانیف خود نموده اند

وبعبارتی که اوّل مذکور شد غزالی در کتاب سرّ العالمین آورده و مضمون
روایات علی اختلاف العبارات نزدیک بهم است و علامه در کتاب کشف
الحق و نهج الصدق از مطاعن عمر که اهل سنت نقل کرده اند این روایت
را از صحیح مسلم نقل کرده و چون رسول الله صلی الله علیه و آله بیمار شد
دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند بعد از وی و
اراده حضرت آن بود که نص کند در حالت موت بر بیعت علی علیه السلام
پس عمر منع کرد و گفت پیغمبر هذیان میگوید پس غوغا شد و اختلاف
کردند حضرت دلتنگ شد گفت دور شوید و صاحب کتاب ملل و نحل
که او از اعاظم علمای سنت است در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی
که در عالم واقع شد مخالفت ابلیس بود در سجده آدم علی نبینا و علیه السلام
و اول خلافی که در زمان اسلام در مرض الموت پیغمبر صلی الله علیه و آله
و سلم واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر صلی الله علیه
و آله نوشته شود و نقل کرده اند از محمد بن اسمعیل البخاری باسناد عن
عبد الله بن عباس قال لما اشتد بالنبی صلی الله علیه و آله مرضه الذی توفی
فیه قال ائتونی بدوات و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی قال عمران

رسول الله صلی الله علیه و آله قد غلب الوجع حسبنا کتاب الله و گفتگوی
بسیار شد پس حضرت گفت برخیزید از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال
ابن عباس الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبتی عظیم
کلا الرزیة م
حایل شد و آن مانع گشتن عمر بود میان ما و میان نوشته رسول الله صلی
الله علیه و آله و سلم و بالجمله خلاف درین مسئله در چند موضع واقع است
اول در اینکه این مسئله از اصول دین است یا از فروع جمهور اهل سنت
بر آنند که از فروع است بنا بر آنکه بقای دین را موقوف ندانسته بوجود امام
منوط باو دانند چنانکه امور مسلمین م
بلکه نظام امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج نباشد بامام قال
شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنا بر آنکه قیام
بامامت و نصب امام از فروض کفایاتست که عبارتست از امور کلیه که شارع
قصد آن فی الجمله کرده نه از هر احدی ولا خفاء فی ان ذلک من الاحکام العملیة
تحصیل م
دون الاعتقادیه لیکن چون شایع شد بین الناس در باب امامت اعتقادات
فاسده و اختلافات بلکه سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق کرده اند
متکلمین باب امامت را نیز در ابواب علم کلام انتهی کلام شارح المقاصد و
جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند بنا بر آنکه بقای دین و شریعت

را موقوف داشته بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوف بوجود نبی
پس حاجت دین با امام بمنزلهٔ حاجت دین است بنبی و بیانش در فصل اول
کرده شد و نیز حدیث مستفیض مقبول بین الجانبین که قول معصوم است آن
بحسب ظاهر اجماعی ایشانست وهو قوله صلی الله علیه وآله من مات ولم یعرف
امام زمانه مات میتة جاهلیة مؤید اینست کما لا یخفی و دیگر از مواضع خلاف
عصمت امامست امامیه عصمت امام را واجب دانند بنابرآنکه وجود امام از
مقومات دینست نزد ایشان و با عدم عصمت مامون از تغیر و تبدیل نتواند بود
و نزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنابرآنکه اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل
توانند کرد و مخالفت وی توانند نمود امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست
گفته که چون ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر نشود بمنع قولی آنرا مر اهل
حل و عقد را رسد که اتفاق کنند بمنع فعلی اگرچه محتاج شوند بتشهیر اسلحه
و نصب حروب و بباید دانست که نزد امامیه چنانکه عصمت از ذنوب شرط است
عصمت از عیوب نیز شرطست خواه عیوب جسمانی مانند امراض مزمنهٔ
متنفره مانند جذام و برص و عمی و صمم و خرس و خواه عیوب نفسانی مانند
اخلاق ذمیمه چون بخل و حسد و غلظت و فظاظت و خواه عیوب عقلی

مانند جهل و جنون و اغما و امراض منسیهٔ علوم و همچنانکه واجبست
خلو از عیوب مذکوره ابتدا واجبست خلو از طریان آن نیز مثلا جایز نیست
که امام یا مجنون یا اعمی و اصم و اخرس گردد اینست مراد ما از عصمت از عیوب
مذکوره و در مشهور در مفهوم عصمت عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو
از عیوب مذکوره را علیحده شرط دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب
کافی نیست بلکه واجبست بودن امام بحیثیتی که عیوب مذکوره بر وی طاری
نتواند شد چنانکه در عصمت بنابر مشهور کافی نیست مجرد عدم ذنوب بلکه
معتبر است بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب لهذا ما در رسالهٔ سرمایهٔ
ایمان عصمت را اعم کرده ایم از کلا الشرطین بلکه خلو از عیوب نسبی
نیز مانند دنائت آبا و عهر امهات و رذالت قبیله درین کتاب نیز برین اصطلاح
جریان خواهد رفت و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام وجوب خلو
امامست از امور منفره که هر آینه مانع از انقیاد و اطاعتست چنانکه در نبی
بنابرآنکه خلو مذکور لامحاله لطفیست ممکن بالضروره پس واجب باشد
بر حکیم تعالی و گرنه نقض غرض لازم آید و مخالفین اگرچه عدالت را در امام
بر بیعت و اختیار شرط دانند و برائت از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان

فسق و عیب را ممتنع نداند و بهمین جهة شرط عصمت از آنچه ایشان شرط
داشته اند یعنی ضلالت و براءت مذکور دین موضع سیم وجوب نص امامت چون
در امام عصمت را شرط داشته اند و عقول را راهی نیست بمعرفت عصمت بنا بر
آنکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد ورود نص بر وی من عند الله تعالی
و مخالفین چون عصمت را شرط نداشته اند قایل بوجوب نص نباشند موضع
چهارم افضلیت جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی افضلیت امام را واجب
داشته اند بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب نداشته اند و از
ابو الحسن اشعری نقل کرده اند قول بر وجوب افضلیت بنا بر عدم قول
بقبح عقلی بنا بر آنکه امام هرگاه افضل باشد کان اقرب الی انقیاد الناس له و
اجتماع الاراء على متابعته ولان الامام خليفة عن النبي صلى الله عليه وآله و
سلم فيجب ان يطلب لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة كذا نقل في شرح المقاصد
موضع پنجم وجوب كون الامام من اشرف القبائل جمهور شرط داشته اند بودن امام را
از قبیله قریش که اشرف قبایلست بالاتفاق و منکر خوارج و اکثر معتزله دلیل
جمهور قوله علیه السلام الائمة من قریش و قوله علیه السلام الولاة من قریش
ما اطاعوا الله واستقاموا لاوامره وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها

واجماع الصحابة يوم السقيفة لما قالت الانصار منا امير ومنكم امير منعهم
ابو بكر لعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا
دليل مخالف ما نقل من قوله اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ومن المعقول
انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل بالعلم والتقوى و
البصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاموال واجيب عن المنقول
بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة وعن المعقول بان شرف
الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآراء وبذل الطاعة
والانقياد واليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اختص عليهم
ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيمة كذا قال في شرح المقاصد
والعجب انه قال بعد ذلك واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا و
ليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة بعينه همانکه در جواب دلیل عقلی مخالف گفته
دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیت چه هاشم بلا شبهه اشرف بطون قریشست
و ختم رسالت و انتشار شریعت مخصوص ببطن هاشم از بطون قریش و حاصل
آنکه نزد شیعه تقدیم غیر اشرف در اشرف سیما با اجتماع سایر شرایط قبیح
عقلا پس حجت ایشان واضح باشد موضع ششم وجوب نصب امام که واجبست

یا نه و بر تقدیر وجوب علینا ام علی الله سمعاً او عقلاً جمهور اهل سنت و
اکثر معتزله بر آنند که واجبست نصب امام بر امت سمعاً و طایفه از معتزله قایلند
که واجبست بر امت عقلاً و الشیعة علی انه واجب علی الله عقلاً و طایفه نجدیه
از طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلاً و ابوبکر اصم قائلست بعدم
وجوب عند ظهور العدل و الانصاف و الامن عن الوقوع فی الفتن و بوجوب
عند خلاف ذلک و بعضی قائلند بعکس این اعنی بوجوب عند الامن و
بعدم وجوب عند الخوف مستند اهل سنت بر وجوب سمعی بر امت
چند وجهست الاول و هو العمدة اجماع الصحابة حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات
و اشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه و آله و کذا عقیب موت کل امام
روایت کرده اند که ابوبکر بعد از وفات رسول صلی الله علیه و آله گفت
یا ایها الناس من کان یعبد محمداً قد مات و من کان یعبد رب محمد فانه فانّ محمداً
حی لا یموت و لابد است مر این امر را از کسی که قایم بآن باشد پس بیارید رایهای
خود را و بر بینید که لایق آن کیست پس همه صحابه از همه جانب مبادرت
نموده گفتند صدقت و لم یقل احد انه لا حاجة الی الامام و پوشیده نیست
بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع صحابه درین معنی محل منعست بلکه خلاف

آن معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی متتبع و حال آنکه کلام بر صحابه وارد است
پیش از تحقق اجماع که بچه مستند بوده اند بر وجوب تعیین امام که واجبی مثل
دفن و تجهیز رسول را گذاشته بآن مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند
ایشان بود اهل سنت قایل بآن نیستند و اگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر نکرده
بود امت را بتعیین امام بالاتفاق و اجماع هنوز منعقد نشده بود و قرآن نیز
دلالت نکرده و قیاس گنجایش نداشت و ادله سمعیه منحصر است درین مذکورات
پس مستند صحابه که اتفاق درین امر کردند نتواند بود مگر هوای نفس و میل
باطل لهذا جمعی که هوای نفس در باره ایشان گمان نیست مانند علی و عباس
و ابوذر و سلمان و مقداد و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان در آن
اتفاق داخل نبوده اند و دیگر آنکه پادشاهی یا رئیسی مثلاً که موجود باشد عم مثل
عباس و پسر عم و داماد مثل علی که باتفاق وصی وی بود بیگانگان را
بدون اذن از ایشان و مصلحت با ایشان چگونه رسد تعیین جانشین و نایب
و خلیفه برای وی کنند آیا نتواند بود صدور این مکر از روی حقد و حسد
و حیله و خدیعت و عدم اعتنا بامر پادشاه و رئیس مذکور و شان الحمد لله علی وضوح
الحجة وجه دویم شک نیست که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش

للجهاد وغیر ذلك من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحمایت بیضة الاسلام
واجبست بر امت بامر شارع وموقوف بوجود امام پس نصب امام مقدمهٔ واجب
باشد ومقدمهٔ واجب واجب چنانکه در علم اصول مبین شده پس نصب
امام واجب باشد بر امت بجهت وجوب امر مذکوره بر ایشان وجواب ازین
دلیل آنست که لا نسلم که امور مذکوره واجب باشد بر امت بلکه واجبست
بر امام یا بر امت بتقدیر تحقق امام واینکه امر بقطع سارق وقتل مرتد متوجه امت
باشد مطلقا ممنوعست ومقدمهٔ واجب هرگاه وجوب مطلق باشد واجب
نیست باشد تحصیل نصاب بجهت وجوب زکوة واینکه در ما نحن فیه
مقید واجبست نه وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد دعویست بخلاف وجوب
خالی از بیان ومنا در مقام منعیم ازان وجه سیم ان فی نصب الامام استجلاب
منافع لا تحصی واستدفاع مضار لا تخفی وکل ما هو کذلك فهو واجب اما الصغری
فبالضرورة کما قال الامام الرازی فی الاربعین ویکاد یلحق بالضروریات کما
فی شرح المقاصد واما الکبری فبالاجماع واعتراض کرده صاحب تلخیص محصل
برین دلیل بان الصغری عقلی من باب الحسن والقبح ولیس من مذهبکم
والکبری اوضح من الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه خلاف مذهب شما

گردید وبنای صغری بران نهاده شد کبری نیز بناء علی هذا اوضح خواهد
بود چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح خواهد بود لا محاله از استجلاب
نصب امام بر استدفاع مضار وشارح مقاصد جواب گفته ازین اعتراض باین
طریق که بودن شی مشتمل بر صلاح وفساد از محل نزاع حسن وقبح نیست چه
محل نزاع حسن وقبح باعتبار ثواب وعقاب اخرویست وکون دفع الضرر واجبا
بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعالی لیس بواضح فضلا عن الاوضح ثم
قال ولا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه ولا ان یکون الرجل العلم فی هذه الغایة من
التعسف بالاعتراض وجوابش اینست که منافع ومضار معتبره در صغری اعمست
از اینکه دنیوی باشد یا اخروی باعتراف شما چه امامت ریاست عامه است در
امور دنیوی واخروی وصلاح وفساد در امور دنیوی اگر چه محل نزاع حسن
وقبح عقلی نیست لیکن در امور اخروی غیر محل نزاعست ولا بد است از عقلی بودن صغری
وباین اعتبار هرگاه دعوی وضوح آن کنید لا محاله کبری اوضح ازین خواهد بود
چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم ولا اقل اخفی از ان نخواهد بود پس حاجت
بتعرض اجماع نباشد وازانچه گفتیم ظاهر شد که مشعوف باعتراض کیست چه
فراموش کردند مذهب خود را در گرمی هنگام جدال مبین اینمعنی است ومستند

قائلین بوجوب عقلی برامت وجه سیم استناز وجوه ثلثه مذکوره لیکن در
کبری عقلی که بعضی ورد کرده اند باجماع چه ایشان قایلند بعقلیه حسن وقبح
پس اعتراض مذکور برایشان وارد نباید وجواب مستند ایشان اینست که در
ضرور فی الحقیقه بوجود امامی حاصل تواند شد که معصوم ومنصوص علیه
باشد ونصب چنین امام از قدرت امت خارجست لامحاله ونیز چون ثابت
کنیم وجوب علی الله را ساقط شود وجوب علی الناس وقایلین بوجوب عقلی
علی الله بسه فرقه اند اول اسمعیلیه واعتقاد ایشان آنست که معرفة الله خا
نتواند شد مگر بتعلیم نبی یا امام پس واجبست بر خدای تعالی که خالی نگرداند
ارض را از معصومی که تعلیم معرفة الله کند خلایق را وچون ثابت شد استقلال
عقل فی معرفة الله تعالی پس بطلان این مذهب ثابت شد دوم غلاة وهم یقولون
انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیة والادویة والسموم المهلکة
وغیر ذلك من الحرف والصناعات وضعفش ظاهر است سوم اصحاب ما اعنی امامیه
اثنا عشریه رضوان الله علیهم ومستند ما دو وجه است یکی حاجت شریعت باقیه
الی یوم القیمة بحافظی معصوم مأمون از تغییر وتحریف چنانکه محتاج است در
ابتدا بمبلغی معصوم مأمون وحاجت شریعت در بقا بحافظ بغایت شبیه است

بلغ

بحاجت ممکن حادث در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب اهل تحقیق است
دویم حاجت مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مأمون از جور ومیل پس وجود
امام لطف باشد برای مکلفین چه شك نیست که مکلف با وجود امام نزدیك
شود بفعل تکالیف وشك نیست در امکان وجود امام در هر زمانی از ازمنه
چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست مگر عالمی عادلی که مذالتش مأمون باشد
از برطرف شدن واینمعنی بجز دادن نبی وتعیین وتخصیص وی متحقق شود و
تحقق علم واصل مذالت ضروری الامکان بل الوقوع است ونیز ظاهر است عدم
استلزام امام مر مفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم شود نظر
بمصالحی که مترتب بوجود اوست از غایت ندرت ملتفت الیه نتواند بود و
پیشتر دانستی که ترك خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است لامحاله پس هیچ کونه مانع
از وجود امام که لطفست متصور نباشد پس لامحاله نصب امام بر خدای تعالی واجب
باشد والا حجة خدای تعالی بر خلق تمام نشود واینست مراد از آنچه مستفیض است
از علی بن ابی طالب علیه السلم که انه لا یخلو الارض عن قایم بحجة الله اما ظاهر مشهور
وخایف مستور لئلا یبطل حجج الله تعالی وبیناته وچون وجود امام بجهت اتمام
حجت واجب باشد پس غیبت او وعدم تصرفش در امور بنا بر آنکه معصوم است

ناس بسبب سوء اختیارهم

از تقصیر وی نتواند بود بلکه لا محاله از خوف اعادی و عدم انقیاد ایشان
باشد فی منازع نصب امام نباشد و مانع وجوب نتواند شد و هرگاه درین
دلیل با این تقریر که کردیم نیک تامل کنی بتوفیق الله و فضله قادر شوی بر دفع
جمیع شبهه که مخالفین درین مقام کنند مثل انه انما یکون لطفاً اذا خلا عن جمیع
جهات القبح وهو ثم وان اداء الواجب وترک القبیح مع عدم الامام اکثر ثواباً
لکونها اشق واقرب الی الاخلاص وانه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة
جمیع الناس وانه انما یکون لطفاً اذا کان ظاهراً قاهراً زاجراً عن القبایح قادراً علی
تنفیذ الاحکام وهو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک من الشبهة الواهیة
التی لا یستحق الجواب و مستند طایفه از خوارج که قایل اند بنفی وجوب نصب امام
آنست که در نصب امام برانگیختن فتنهاست لهذا لان الآراء متخالفة والاهواء
متباینة فیمیل کل حزب الی احد و تهیج الفتن و یقوم الحروب و ما هذا شأنه لا
یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق علی الواحد و تفرده باستجماع
شرایط او ترجحه من بعض الجهات یمنع الامتناع و اوجب الجواز و ازین دلیل ظاهر
شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امامست بر امت لا من الله چه منصوص
بود نه از جانب خدا یا رسول موجب تفرد و ترجح و قطع فتنه و نزاع نتواند شد

وجواب از قبل قایلین بوجوب بر امت آنست که اعتبار ترجیح بتقدیم اعلم ثم
الاورع ثم الاسن و یا باعتقاد بیعت دفع فتنه تواند کرد و مستند اصم هم
حاجتست بر ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم و مستند هاکس آنکه وقت ظهور
ظلم نصب امام سبب تمرد شود و اسباب فتنه افزوده گردد و لا یخفی ضعفهما
هفتم از مواضع اختلاف ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود
اتفقت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماماً بمجرد صلاحیته للامامة واجتماع
الشرایط فیه بل لا بد من امر آخر به ینعقد الامامة و آن امر یکی از امور ثلثه است
باتفاق امت نص و بیعت و دعوت و خلافی نیست میان امت درین که نص
موجب ثبوت امامتست بلکه خلاف در دو امر دیگر است غیر طایفه صالحیه
از زیدیه بر آنند که دعوت نیز طریقی است بر ثبوت امامت و مراد از دعوت
خواندن شخصی است که اهلیت امامت داشته باشد مردم را بسوی خود در
مخالفت با ظلمه و بالجمله خروج بسیف قالوا کل فاطمی خرج شاهراً بسیفه
داعیاً الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست با زیدیه درین معنی بغیر از
شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی نتواند بود و بطلانش
بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند پس هر صاحب خروجی دهر

فطری اذا قطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم
آید و مودی بفسادی شود که افحش از عدم امام باشد اگرچه ایشان تعدد
ائمه را جایز داشته‌اند لیکن با وجود بطلان عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از
ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه
از زیدیه امامت منعقد شود باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان
با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد من غیر ان یشترط اجماعهم علی ذلک ولا
عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و گفته‌اند که لهذا ابوبکر صبر نکرد
و انتظار نکشید که خبر خلافتش منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در
امر خلافت بمجرد بیعت یک کس یا دو کس ولم ینکر علیه احد و اشعری شرط
کرده که بیعت یک کس یا دو کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری دعوی عقد بیعت نتوا
ند کرد مقدما علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده‌اند حضور پنج عدد را ممن
یصلح للامامة چنانکه در قضیه شوری واقع شد مستند قائلین به بیعت و
اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت
بنا بر عدم اعتداد بمذهب زیدیه و نص منتفی است در کسی که امامتش بالاجماع
ثابت شود و هو ابوبکر دوم اشتغال صحابه بعد از وفات نبی صلی الله علیه و آله

وسلم و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا
فی کونه طریقا ولا عبرة بمخالفة الشیعه و پوشیده نیست که خلاف این مذهب
چه بالضروره بیعت بعضی از امت سیما بیعت یک دو کس را هیچ گونه منشأ خلیفتی
نتواند بود در عقد امامت که ریاست بر جمیع امت است سیما بر سبیل خلافت
و نیابت پیغمبر و از اینجا بغایت ظاهر است که حقیقت دین داری و ایمان این جماعت
که بنای دین خود را بمجرد وقوع گذاشته‌اند بدون آنکه دلالت کند بصحت وی
عقل یا نقل و بذکر لفظ اجماع و لفظ عدم نکیر تمویه مینمایند و بآن خود را
تسلی میکنند و فریب عوام بیچاره میدهند و بر تقدیری که اجماعی که دعوی آن
میکنند در وقتی از اوقات احتمال وقوع داشته باشد در مبدأ امر البته
ادعای آن نتوانند کرد بنا بر عدم اتفاق مثل علی علیه السلام و عباس و جماعتی
کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابوذر و مقداد و عمار رضی الله عنهم حتی
طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور را در مبدأ امر و مدعی
آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه جایز باشد آن متدین متسمی
بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق اهل حل و عقد شروع در امر خلافت
و امامت و تصرف در امور دینی و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار

موافقت نیز بعد از تحقق شوکت مدعی خلافت و فریب خوردن و گرویدن
امت بوی چگونه دلالت بر موافقت رای و اعتقاد تواند کرد از آنچه
گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان
و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده‌اند که اگر علی راضی بخلافت ابو بکر نبودی
و خلافت را حق خود دانستی هر آینه منازعت کردی و طلب حق خود نمودی
با کمال بأس و شجاعت که وی را بود و اتفاق جمعی بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی
وی را تقاعد از طلب حق خود و منافی بودی تهاون و اهمال با عصمتی که شیعه
مدعی آنست چنانکه بعد ازین خواهد آمد ان شاء الله تعالی بدانکه نزد قائلین
بطریقه بیعت انعقاد امامت منحصر در آن نیست بلکه منعقد شود باستخلاف
امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره را
در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه [امامت] امامت
متحقق نشود مگر بنص من قبل الله و قبل رسوله اما اینکه نص سببی است
مستقل بجهت تحقق امامت محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان
امت کما صرح به الفخر الرازی فی الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت در آن
و عدم تحقق بغیر آن مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت

بیعت و استخلاف را واجب دانند در امامت م

از

از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی
شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من النص فلا یمکن
تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون امور مذکوره را شرط امامت
ندانند نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت
دوم آنکه اهل بیعت را اختیار نیست در تعیین متولی قضا و احتساب و
قدرتی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر اضعف ناس در اقل امور فکیف
یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری و علی اقدار الغیر علی التصرف فی الدین
و الدنیا لکافة الوری و مخالفین گاه منع صغری کنند مستندا بما جوز
بعض فقهائهم فی القضاء [من التحکیم] و یجعل الشاهد القاضی قادرا علی التصرف فی الغیر
و گاه تسلیم آن کنند و گویند این بنا بر آنست که تولیت امور مذکوره با وجود
امام موکول بامامست پس رعیت را نرسد اما هرگاه امام نباشد امت
را رسد که تعیین امام بجهت خود کنند بنا بر آنکه کسی نیست که تعیین امام
موکول باو باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد و اما ظاهر مواقف و صریح
شرحش آنست که اگر امام نباشد لابد است از قول بانعقاد قضا به بیعت
و کلام فخر رازی موید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین لا استبعاد

فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة الامام ولا یوذن فی تولیة القضاء و پوشیده
نیست بر صاحب اذنی نظر که ضعف فی جمیع ما قالوا اما حدیث تحکیم یعنی
حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیه بدون اذن ع
ظاهر البطلانست سیما بر قواعد مخالفین که حسن وقبح را در احکام الله شرعی
محض دانند واما قضیه شاهد بنا بر انکه شاهد اقرار قاضی نکند بر تصرف
در غیر بلکه اقرار نیست مگر از شارع و شهادات امارتیست بر تحقق حکم
از قبل شارع واما منخلیت وجود وعدم امام در جواز وعدم اختیار
وکذا عدم استبغاد در اذن بر تعیین امام وعدم اذن بر تولیت
قضا اگر بر عکس میبود خالی از صعوبتی نبود واما علی ما فرض فلا کما لا یخفی
سیم انکه نصب امام بجهت ازاله فتنه است وشك نیست که تعیین آن
به بیعت واختیار موجب زیادتی فتنه است لاختلاف الاراء وتباین
الاهواء کما وقع فی زمن علی علیه السلم ومعاویه ومخالفین در جواب
گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند
ومیل اهواء باطله کم باشد هر آینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد
وفتنه حادث نشود چه جهات ترجیح معلومست بشرع ونزاع معاویه

در امامت علی نبود بل انه هل یجب علیه بیعته قبل الاختصاص من قبله
عثمان ام لا واگر زمان ترفع واستعلا وحب جاه ومیل با هوا باشد با وجود
نص نیز مخالفت وفتنه واقع تواند شد وپوشیده نیست ضعف این جواب
چه با وجود نص میل بهوا وارادهٔ مخالفت از اهل ایمان وایقان بغایت
نادر باشد سیما در عظایم امور مثل امامت بخلاف انکه نص امامت بر
کسی واقع نباشد چه میل امامت وسعی در تحصیل آن محظور نخواهد بود
وصعود راین داعیه منافی ایمان وکمال ایقان نباشد چه جهات ترجیح
بنا بر این اجتهادی خواهد بود ومنازعه وتغلب با علی علیه السلم با وجود
نص از غیر اخیار کردند ومستبعد بود واگر نص نبود اخیار نیز مثل سلمان
وابوذر ومقداد میکردند ومستبعد نبود ودر کاکت توجیه منازعه
معاویه با علی علیه السلم چه حاجت ببیان تواند داشت چهارم ما
اشرنا الیه سابقا من ان الامامة خلافة الله ورسوله فیتوقف فیهما علی الاستخلاف
بالضرورة وهو انما یحصل بالنص لا باختیار الناس لان الثابت باختیار
الناس خلافة منهم لا من الله ورسوله صلی الله علیه وآله ومخالفین در جواب
گفته اند که اجماع دلالت کرد بر اینکه هر کرا امت خلیفه کنند خلیفه خدا و

رسولست واتفاق امت کاشف شد که خدا و رسول استخلاف او کرده اند
وبیان دفعش آنست که پیشتر اشاره شد بآن که اتفاق مذکور را مستندی
نیست لا اقول انا لا نعلم مستنده بل اقول انا نعلم ان لا مستند له بنابر آنکه
مستندی که ممکن است درین اتفاق اذن پیغمبر است وامر او مر امت را بتعیین
خلیفه ومعلومست ومتفق علیه عدم اذن واحتمال اینکه شاید اذن واقع
شده باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفا
در عظایم امور مثل امامت وخلافت ومنع آن مکابره ایست که استحقاق جواب
ندارد وملتفت الیه نتواند بود واز آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام مواقف
در جواب این دلیل که اختیار اهل بیعت مر امام را امارتیست که خدا و
رسول او را اعلام کرده اند بجهت تحقق حکم خود بخلافت ونیابت امام
مر ایشان را کعلامات سایر الاحکام وبیان بطلانش آنست که چون اعلام
گردانیدن خدا ورسولست که بچه معلوم نتواند شد وقیاس این بسایر
احکام نتوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص متحقق است
لکونها امارة بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماع است واجماع را
مستند نیست دال بر حجیت آن وآن احادیثیست که دلالت کند بر عدم اجتماع

امت

امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب گوییم که بتقدیر تسلیم بعد از
تحقق اجماع خالی از صورتی نیست اما سخن پیش از تحقق اجماعست ودر وقت
اختیار اهل بیعت که بچه مستند اند اختیار آن توان کرد ودانستی که مذهب
ایشان انعقاد امامتست به بیعت مذکور بعضی وموقوف نیست بتحقق اجماع
وبتقدیر توقف اجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماعست وحال آنکه احادیث
مذکوره دلیل اجماعست نه مستند اجماعست پنجم آنکه معلوم ومقطوع به
از سیرت وعادت نبی صلی الله علیه وآله آنست که در ادنی غیبتی از مدینه
ترک استخلاف نکردی وهمچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه را من الفرایض
والسنن والآداب حتی فی امر قضاء الحاجة اهمال نمودی ونیز معلومست
از حال او صلی الله علیه وآله که بر امت خود مهربانتر ومشفقتر از پدر مهربان
بود بر اولادش ومعلومست از عادت پدران که در حین وفات ترک
وصیت بجهت اولاد خود نکنند وتعیین من یقیم فیهم اودهم کنند پس
مقطوع به باشد عادت عدم اهمال نبی مر امت را وتعیین کردن وی کسی
را که قایم باشد بامور امت وایضا قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم
اول دلیلست بر اینکه تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود امام از مقومات

دین قویم و از اعاظم مکملات شرع مستقیم است و حق سبحانه خبر داده باکمال
دین پس نتواند بود که تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند
که امور مذکوره مجرد استبعاد بیش نیست و امتناعی نتواند داشت و برصاحب
ادنی فطرتی ظاهر و لایحست آنکه کمال الضعف این جواب چه بملاحظه عادات
علم قطعی عادی بامور مذکوره حاصل شود و عدم آن ممتنع باشد عادة چنانکه
در تقریر دلیل اشاره بآن شد موضع هشتم از مواضع اختلاف تعیین امام
و خلیفه اول بعد از رسول صلی الله علیه و آله جمهور اهل سنت بر آنند که خلیفه
اول بعد از رسول صلی الله علیه و آله ابوبکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت
و جمهور شیعه بر آنند که علی بن ابی طالب علیه السلام است بنا بر نص پیغمبر صلی الله
علیه و آله بامامت علی علیه السلام هم نصوص جلیه و هم نصوص خفیه
و بیان هردو مذهب در فصول آتیه بیاید **فصل سیم از باب سیم از مقاله**
در ذکر نص کردن پیغمبر صلی الله علیه و آله بر علی بن ابی طالب علیه السلام بامامت
و خلافت بنصوص جلیه جمهور اشاعره و معتزله بر آنند که پیغمبر صلی الله علیه وخوارج
و آله نص نکرد بر احدی بامامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته اند که
نص کرد بر ابوبکر حسین بصری بر آنست که نص کرد بر ابوبکر نص خفی و هو تقدیمه

ایاه فی الصلوة و بعضی دیگر گفته اند نص کرد نص جلی و روایت دوات و کاغذ
را چنین ساخته اند که ایتونی بدواة و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف
فیه اثنان ثم قال یابی الله و المسلمون الا ابابکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع
اختلاف این روایت و ضعف سند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت
اعتبار آن نکرده قطع بعدم نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حال آنکه
نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت
مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت رسول صلی الله علیه و آله بعد از افاقه
و اطلاع بر آن با کمال الضعف تکیه بر دوش علی و عباس نموده بمسجد تشریف
فرمود و اقامت صلوة را بابوبکر نگذاشت که باتمام رساند و بالجمله اهل
سنت را اعتنایی بشان این نص نیست و اعتمادی اصلا بران ندارند اگرچه کاهی
در مقام منع ذکر آن میکنند و این معنی معلوم است از کتب ایشان و اگر نص مذکور
فی الجمله احتمالی میداشت و از عهده تمشیت و سازکاری آن میتوانستند بدر
آمدن آینه دستاویز آن برمیداشتند و به بیعت و اجماعی که حقیقتش معلوم
شد نمی آویختند و جمهور شیعه بر آنند که نص کرد بر علی بن ابی طالب علیه السلام
بنصوص خفیه و جلیه و نص خفی متفق علیه است میان جمیع طوایف شیعه

و اما نص جلی مخصوص اند بآن جمهور امامیه و مراد از نص جلی آنست که دلالت
بر معنی مراد بالضروره کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله علیه
السلام علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله علیه السلام سلموا علیه
بامرة المؤمنین و قوله ع انت الخلیفة بعدی و قوله علیه السلام لعلی اخذا بیده
هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا و قوله علیه السلام و قد جمع بنی
عبد المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی من بعدی
فبایعه علی علیه السلام چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت بعد از پیغمبر
صلی الله علیه و آله ضروریست مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر معنی
مراد ازین الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه خلف عن
سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از
طبقات و زمانی از ازمنه از کثرت عدد و تفرق بلاد و عدم اجتماع با هم در مکانی
از امکنه بحدیست که عقل تجویز نکند اتفاق و توافق ایشان را بر کذب و طریق
تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع کتب و تصانیف علمای امامیه است چه عدد
رواة و علمای مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست
در بلوغ بمرتبه تواتر و وجود علما و رواة و تصانیف بر متتبع مخفی نمی‌تواند بود

چنانکه

چنانکه مثلا وجود شعرا و دواوین شعرا چه بر متتبعین اشعار پوشیده
نتواند بود و تفرق علما و رواة مذکورین در بلاد متباعده و ملاقات
و صحبت با هم و عدم آن نیز معلومست چنانکه در طبقه شعرا مثلا و کمال اینکه
این کتب و تصانیف شعرا مجعول و مختلق باشد مانند آنست که جمیع دواوین
شعرا مجعول و مختلق باشد فظهر بطلان ما قاله علما اهل السنة من ان دعوی
النص الجلی مما وضعه هشام بن الحکم و نصره ابن راوندی و ابو عیسی
الوراق کما فی شرح المقاصد و غیره چه در زمان هشام بن الحکم از علمای
امامیه و ثقات اثنا عشریه معروفین مشهورین مصنفین افزون از حد تواتر
بودند بلا شبهه همه از اصحاب محمد و حسین و معتمدین ابی عبد الله جعفر بن محمد
الصادق علیه السلام و اکثر آنها کتب و تصانیف متواتر و متداول بل علی الغیر
اگر نسبت اختلاق این مذهب و این قول بجعفر الصادق علیه السلام می‌نمودند
گنجایش داشت که همه آن علما و آن ثقات در آن زمان از اصحاب آن حضرت بودند
و رواة و ثقات و معتمدین وی و باین نسبت معروف و مشهور حتی که این
مذهب بین الجمهور ازین جهة مشهور بمذهب جعفری شد لیکن خوشا
مذهبی و طریقه که بطریقه اختلاق و مختلق آن حضرت باشد اما چون جلالت

ومنزلت آنحضرت بین الجمهور بین نه بمرتبه ایست که توهم اختلاق وابتداع
در باره او توان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از آنحضرت نموده
بهشام بن الحکم که از جمله اصحاب آنحضرتست لیکن صرف در آن نیست
و بالجمله تدین آنحضرت بدین دین وهمچنین آبا و اولاد وی از ائمه اهل البیت
الطاهرین در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن واستبعاد از آن ملحق بانکار
ضروریات واولیاتست وکفی بذلک مستندا وبیچاره شارح مقاصد در این
انکار بمثل رضی الله عنك وارضاك ومثل جعلت فداك وامثال اینکه از
جناب مقدس رضوی علیه السلام در ظهر عهدنامه مأمون بخط مبارك خود
نوشته تمسك جسته واعتقاد تبری ائمه طاهرین از این مذهب کرده،
یهنات هیهنات بلی دو شبهه است اهل سنت را در انکار وجود نصوص
مذکوره وتواتر آنکه محتاج بدفعست ودفع استبعاد از آن یکی انکه اگر
نصوص مذکوره موجود میبود هر آینه متواتر میبود لتوفر الدواعی علی نقله واگر
متواتر میبود افاده علم بجهت ما میکرد لان ذلك هو محل التواتر وحال انکه افاده
علم نکرده امام فخر رازی در اربعین سوگند بخدا وایمان یاد کرده که خبر نصوص
اثری که افاده ظن کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع وجواب از این شبهه

متعلق ساخته اند در حقیقت هارا مصنف با آنحضرت نسبته

آنست

آنست که عدم افاده علم نظر بشما بنا بر دو وجه تواند بود اول انکه سابقا
اشاره شد بانکه علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری باشد همچنانکه تواند بود که
ضروری باشد وبیانش آنست که گاه باشد عدد ناقلین بحدی وکیفیت
نقل بنوعی باشد که احتمال تواطؤ ومواضعه بالبدیهه منتفی باشد ولهذا احتیاج
بنظر وتامل نباشد ما بند علم ما بیلدان نائیه وگاه باشد که نه چنین باشد
بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر وتامل در احوال ناقلین باشد من حیث تباعد
البلدان وتباین الاوطان وامثال ذلك کما فیما نحن فیه پس تواند بود که شما
نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین این نصوص از علمای مصنفین امامیه ومطالعه
کتب وتتبع مصنفات ایشان کنید شك بیشتر نکنید در صحت آن نصوص
وجزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن وجه دوم آنکه بیشتر
دانسته شد که افاده علم در خبر متواتر مشروطست ذاید اعلی الشرایط المعتبره
بخلو ذهن سامعین از اعتقاد وجزم بنقیض ومضمون خبر چه اگر سامعین،
جازم بنقیض آن باشند البته افاده علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسایل نظریه
برهانیه پس طریق استبصار وطلب حق در امثال این مقالات آنست که طالب
خود را متساوی النسبة بین طرفی الخلاف کرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب ومعتقد

وی عمرهای دراز خلفاً عن سلف بر سر آن عناد و تعصب ورزیده بروظام
شود بلا تامل و توقف و عصبیت انقیاد حق نتواند کرد و بعد از آن تامل و
ملاحظه در نصوص مذکوره و احوال ناقلین آن و تتبع کتب و مصنفات
علماء این مذهب نماید تا حق بر وظاهر شود و علم حاصل کردد و اکر چنین
کند و باین شرایط عمل نماید سوکندی که فخر رازی یاد کرده اضعاف آن یاد
مینمایم و ضامن میشوم که البته علم حاصل کردد و حق ظاهر شود [شبهه] و دیکر انکه اکر
نص بر علی علیه السلام موجود و متواتر میبود هر آینه علی علیه السلام محاجه و
منازعه مینمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را که تقاعد از آن کند سیما
عصمتی که شیعه مدعی آنند و نیز اکر خلافت حق او میبود بنصوص مذکوره متهاون
و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت
بدو کردند تا چند روز قبول ننمود و میکفت دیکری را اختیار کنید و نیز اکر وجود
نص محقق و متواتر میبود هر آینه علی علیه السلام با معاویه بر آن محاجه مینمودنه
به بیعت مهاجرین و انصار و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیلست بر عدم نص
و آنچه شیعه معتقد آنند که طلب حق نمودن و منازعه و محاربه با ابو بکر نکردن
مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد بنا بر اینکه هنوز اول نزاع بود و

و خلافت استقرار نیافته و شوکت بهم نرسیده و حال آنکه علی علیه السلام در
کمال باس و شجاعت و پردلی بود و بنی عبد المطلب همه با او بودند و اکثر مهاجرین
و انصار و اجله صحابه کبار مطیع و منقاد او و کانت فاطمة علیها السلام مع علو
منزلتها زوجته و الحسن و الحسین علیهما السلام مع کونهما سبطی رسول الله
صلی الله علیه و آله کانا ولدیه و العباس مع علو قدره کان معه حتی روی انه
قال لعلی علیه السلام امدد یدک نبایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول الله ابن
عمه فلا یختلف فیک اثنان و الزبیر مع شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف
و قال لا ارضی بخلافة ابی بکر و قال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی
علیکم تیمی و الله لاملان الوادی خیلا و رجلا و انصار خود قاطبة مکروه میداشتند
ابو بکر را بنا بر آنکه بروایت الائمة من قریش دفع ایشان از توقع خلافت نموده محروم
مطلق کرده اند و نیز ممتنعست عادة که تمام اصحاب عارف بنصوص مذکوره باشند
و همه اتفاق کنند در کتمان آن و یکی از آنها اظهار آن نکند و حال آنکه عمر خود در
اطاعت و خدمتکاری و جانفشانی رسول کذرانیده باشند و صرف اموال
خود در راه او کرده و بذل نصرت و یاری حسب المقدور نموده همه بیکبار چنین
مخالفتی بظهور رسانند و کتمان نص علی نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی رایکم

لا ما له و لا شوکة و اگر نص میبود هر آینه انصار بآن متمسک شدندی و ابو
بکر از خلافت میمودند چنانکه او دفع ایشان نمود بروایت مذکوره و فخر رازی
در کتاب اربعین گفته که امر شیعه بغایت عجیبست چه گاهی در وصف شجاعت
علی علیه السلام بجدی میرسند که از مقتضای عقول بیرون باشد و گاهی از
ضعف و عجز بمرتبه تنزل مینمایند که با شیخ ضعیف چنانی باعتقاد ایشان
بر نیاید و این نیز لا محاله از معقول خارج باشد و جواب ازین شبهه آنست
که این تقریر اگرچه خالی از غایت پسندیدگی نیست اما نزد خواص و کارآگاهان و
مستبصران در حقایق امور و متدبران در تتبع روایات و تواریخ و سیر و
احوال صحابه بغایت ضعیف و بیصورتست بجهت آنکه بر علی علیه السلام واجب
نبود منازعه و مخاصمه با قوم و طلب حق بنصب حروب و فتنه و آشوب بلکه
بر قوم واجب بود سر در قدم او نهادن و کمر اطاعت و خدمتکاری بر میان
بستن و بر آن حضرت نیز زیاده ازین نبود که امتناع ازین امر ننماید و خود را در
معرض قبول این شغل در آرد چه امامت و خلافت که ما حق او میدانیم امریست
الهی و فرمانیست نبوی و ریاستی است ربانی و نیابتیست سبحانی و وجوبیست
متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس و مرئوس واجب بر امام و رئیس نیز

مبدا امر اظهار شان خود است تا کو ظاهر نباشد و قبول و مباشرت و واجب
بر رعیت و مرئوس طلب و معرفت امام و رئیس و بعد از معرفت و وجدان
انقیاد اطاعت و چون اظهار و تعریف امام و رئیس و خلیفه از رسول صلی
الله علیه و آله بصدور نصوص بفعل آمده بود واجب بر همه اصحاب مبادرت
بود بخدمت امام منصوص علیه و مهیا شدن بجهت قبول امر و امتثال فرمان
وی نه واگذاشتن امام و مشغول شدن بتعیین خلیفه و مخالفت کردن
نص پیغمبر صلی الله علیه و آله و چون اصحاب امام را بتجهیز پیغمبر گذاشتند
و پیرامون وی اصلا نگشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و برایها
خود مشغول شدند و تا هنگام فراغ امام منصوص علیه تعیین خلیفه کرده
کمر اطاعت و انقیاد وی بر میان بستند بر امام منصوص علیه متروک الامر
واجب نبود که مجادله و مخاصمه موقوف بوجود اعوان و انصار است و علی
علیه السلام هر چند متصف بکمال شجاعت بود شجاعت یکتن بتقدیر یکه و
معاون نیز با قاطبه اصحاب و قبایل اعراب چه تواند کرد و چگونه عجزی و
ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد و از اینکه بطریق خرق عادت تواند
بر انبیا و اوصیا نیست که بخرق عادت افنای خصم خود کنند و نیز مصلحت در

اصحاب وتفریق کلمه نبود وابو سفیان را چه پروا بود از اینکه اسلام بر
طرف شود وشریعت برهم خورد بلکه غرضش از هلاکت بنی عبد مناف بود
مکر تهییج فتنه وآشوب وقتال وهلاک مسلمانان تا بکام خود برسد وکفر
وشرک باطن را آشکارا تواند کرد وبخاطر جمع بضلالت وجاهلیت اولی
عود تواند نمود ساده لوحی میباید که ابو سفیان واولاد واتباع او را مؤمن
ومسلمان حقیقی داند واز جمله اهل دین شمارد وبافعال واقوال ایشان
اعتماد نماید علی علیه السلم باتفاق عقلا سید ارباب عقول وقدوه اهل
هوش بود چگونه سخن هر کس نا شناسد وراه بصدق وعرض هر کس نبرد
واینکه آنحضرت قبول بیعت عباس نفرمود بنا بر آن بود که امر آنحضرت موقوف
به بیعت نبود بلکه حق وی بنص وتصریح ثابت ومحقق بود وبیعت عباس در
اظهار واثبات حق وی زیادتی بر نص رسول نتوانست نمود هرگاه مخالف نص
رسول نمود نه عدم اعتماد به بیعت عباس ومخالفت آن صعوبتی نداشت و
حال آنکه بیعت ابو بکر در میان بود وباوجود آن قبول بیعت عباس نمودن
فرع باب خلافت وتفریق کلمه بود ومؤید اینست آنچه جماعتی از علما کما قال
فی الطرایف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت که دست بده تا با تو بیعت

بخلاف علی علیه السلم اعتذار نمود بقلت ناصر وخوف ارتداد اکثر
مسلمین وطمع کفار در اسلام وان الله امره بالصبر کما جرت علیه سنة
جماعة من الانبیاء والاوصیاء حتی یجد والانصار یقوم بهم الحجة ونیز قبول
بیعت عباس کردن ودر ثبوت حق تمسک به بیعت عباس جستن تمکین
مخالفان بود در اعتبار بیعت واختیار در انعقاد امامت واین قضیه
نسبتی بقضیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه این خلاف مبدأ امر
بود در زمان عثمان امر بیعت بقرار یافتن خلافت خلیفتین بمجرد بیعت
مستقر شده وبنا برین بود مضایقه تهاون علی علیه السلم در قبول
خلافت بعد از عثمان چه بر آنحضرت نبود قبول خلافت بیعت کردن وآن
خلافی نبود که خدا ورسول حق وی کرده بودند تا واجب باشد بر و
قبول کردن او وجای نباشد تهاون در آن ونیز همین بود سبب آنکه حضرت
در محاجه معاویه به بیعت مستند شد نه بنص چه نص متروک شده بود و
اعتبار بیعت متعین گشته واما حکایت نزاع انصار از ابو بکر ومعارضه
نکردن با او وقبول خلافت او کردن وبیعت نمودن با او موقوفست بطلع
گشتن بحقیقت حال وبیانش بوجه اجمال وقدر مشترک روایات واخبار

وسیر و تواریخ آنست که حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله پیش از
حدوث عارضه مرض الموت اسامه بن زید را امیر لشکر کرده بود و صحابه را
مامور ساخته بمتابعت وی در مسیر بجانب موته و فلسطین و در مرض
الموت روز تکیه بر دوش علی و عباس نموده تو اصحاب سیما انصار که بر در
خانه مبارکش ازدحام نموده بود بیرون آمده وصیت بلیغی فرمود و اسامه
را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار اسامه گفت دستوری ده که آنقدر اقامت
کنم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما تاب نمی آرد که ترا بدین حال
گذاشته از خدمت تو دوری نمایم حضرت تاکید بلیغ و مبالغه عظیم در
خروج نمود و مکرر فرمود که جهزوا جیش اسامه لعن الله المتخلف عن جیش
اسامه پس فی الحال اسامه بیرون رفته بیک فرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی
رسول الله ندا در داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و هر که تخلف کند لعنت
خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که مامور بودند بمتابعت اسامه و خروج
از مدینه ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح بود و اسامه در کوچ کردن از معسکر
تعجیل مینمود و اصحاب تعللی مینمودند و منتظر بودند که حال رسول صلی الله علیه
و آله چون شود تا مرض رسول اشتداد یافته بعد از دو روز از خروج اسامه

بعسکر

بعسکر وفات یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام
و غلغله عجیب و حالتی غریب روی نمود ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد
آمد و بانگ زد که یا ایها الناس اگر محمد مرد رب محمد زنده است کلامی که
سابقا مذکور شد بر زبان راند و انصار این سخن شنیده روی بخانه سعد بن
عباده نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار و بیمار بود و ویرا بسقیفه
بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان بود آورده عمر خبردار شده
با بوبکر رسانید و با ابوعبیده هر سه رو بسقیفه نهادند و ازدحامی عظیم
در سقیفه روداد و بعد از گفتگوی بسیار ابوبکر با انصار گفت من شما را
با بوعبیده و یا بعمر دعوت میکنم و هر دو را سزاوار خلافت میدانم ایشان
هر دو با ابوبکر گفتند که حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت صاحب الغار و ثانی
اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و باین قضیه
همداستان نمیشویم بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار آغاز نمود
و فضل و تقدم ایشان را بیان کرد عمر بانگ بر آورد که هیهات هیهات دو شمشیر در یک غلاف
نگنجد و بالجمله ابوبکر مر انصار را ابرو ایتا لانه من قریش و بوعده آنکه وزارت
از ایشان باشد تسکین میداد و انصار بامارت سعد بن عباده غلوی عظیم

داشتند و بشیر بن سعد انصاری که سید و بزرگ قبیله اوس از انصار بود بر
سعد بن عباده حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر گردانند و در فنای این
امر کوشیدند و با ثلثه مذکوره همداستان شد و بامبادرت قریش رضا داده
ابو بکر اعاده کلام سابق نموده که بهر کدام از ابو عبیده و عمر که خواهید بیعت
کنید و این هر دو نیز تکرار کلام خود نموده با ابو بکر بیعت کردند و بشیر بن سعد
سید اوس گفت انا ثالثکما و او نیز بیعت کرد و قبیله اوس دیدند که سید ایشان
با ابو بکر بیعت کرد همگی مبادرت نموده با ابو بکر بیعت نمودند و ازدحام عظیم
شد سعد بن عباده که مریض بود نزدیک شد که در زیر دست و پا هلاک شود
فریاد بر آورد که قتلتمونی فقال عمر اقتلوا سعدا قتله الله قیس پسر سعد بن عباده
بلحیه عمر آویخت و خشونت و دشنام آغاز نهاد و ابو بکر برفق و مدارا تسکین فتنه داد
و سعد بن عباده را برداشته بخانه وی بردند و روز چند دیگر نزد وی فرستادند
که با ابو بکر بیعت کن گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی کنانتی و اخضب منکم
سنان رمحی و اضربکم بسیفی و اقاتلکم بمن اتبعنی من اهل بیتی و عشیرتی و ایم الله لو
اجتمع الجن و الانس ما بایعتکما ایها الغاصبان الجاهلان پس بشیر بن سعد گفت
او مردی بغایت لجوجست و او را رها کنید فلیس ترکه بضار پس ترک سعد نموده و

سعد

سعد با ایشان بیعت نکرد تا در زمان عمر بیعت نکرده از دنیا رفت و بالجمله
صحابه در آن روز در منازعه خلافت بودند و علی علیه السلام با جمعی از بنی هاشم
مشغول تجهیز رسول صلی الله علیه و آله و بعد از فراغت از آن بهم در مسجد نشسته
بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن عوف
اجتماع کرده همگی در مسجد بودند که ابو بکر و عمر و ابو عبیده کار خلافت ساخته
و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا و بایعوا ابا
بکر فقد بایعه الانصار و الناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت
نمودند و علی علیه السلام بمنزل تشریف فرمود و زبیر و بنی هاشم در خدمت
وی بودند پس عمر با اسید بن حضیر و سلمة بن سلامه و جماعتی نزد علی علیه
السلام و بنی هاشم رفت و گفت بیعت کنید با ابو بکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر
زند سلمة بن سلامه شمشیر از دستش کشید و عمر از و گرفته بر زمین زد و بشکست
پس جماعت بنی هاشم نزد ابو بکر حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابا بکر فقد بایعه
الناس و اگر ابا کنید هر آینه شمشیر در شما گذارد پس بنو هاشم یک یک مبادرت
بر بیعت کردند تا کسی نماند مگر علی علیه السلام فقالوا له بایع ابا بکر فقال علیه السلام
انا احق بهذا الامر منه و انتم اولی بالبیعة لی چه شما بحجت قریشیت و قرابت

رسول درین امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان گرفتید و انا احتج
علیکم بمثل ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وصیه و
وزیره و مستودع سره و علمه و معلوم است که حضرت با ایشان درینوقت
که ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صلی الله علیه و آله صاحب
شده و در مقام شدت و غلظت و اخذ بیعت بر سبیل عنف و غلظت بودند
اگر محاجه بنصوص میکردند هر آینه چون متضمن تخطیه جمیع صحابه بود از مهاجر و
انصار و در مخالفت رسول و ترک منصوص لا محاله ایمعنی در تغلیظ و تشدید
ایشان می افزود و بالضروره انکار آن و عناد و لجاج و مکابره در آن لازم
میبود پس مناسب بود با ایشان محاجه کردن بآنچه ایشان با انصار کرده
بودند و این فی الحقیقه تعلیمی و تلقینی بود مر انصار را که بخلافت ابو بکر بالطبع
راضی نبودند لیکن چون شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد و متفطن نشدند
و عاقل و فطن را از تامل درین منقول حقیقت حال بغایت ظاهر تواند شد و اما
استبعاد در اینکه اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله چگونه ترک نص و مخالفت امر
وی کرده اقدام بر چنین امری نموده اند بغایت عجیب است از کسی که مطلع باحوال صحابه
بوده در سیر و تواریخ و اخبار و روایات خوض نموده باشد و بر راست در دفع این

استبعاد آنچه از عمر بظهور رسید در منع کتابت وصیت رسول در حال مرض
الموت چنانکه شمه از آن مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای اهل
سنت است در شرح نهج البلاغة نقل کرده از یکی از علمای اهل سنت که
گفت پرسیدم از استاد خود فلان که از اعاظم علمای ایشان است که آیا ممکن
باشد و جایز بود آنچه رافضیه مدعی آنند از نص جلی و روا باشد صدور نص
و سماع صحابه مر آنرا و اخفای آن بالکلیه و اقدام بمخالفت آن استاد ازین سوال
بغایت آشفته شد آنگاه گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این قضیه
چه اعیان صحابه مانند ابو بکر و عمر و امثال ایشان همیشه در حیوة رسول صلی
الله علیه و آله با وی معارضه میکردند و احکام وی را تغییر میدادند و قریب بهمین
قضیه یا مشابه آن ازین مقوله ذکر نموده از جمله آنکه روزی حضرت رسول
صلی الله علیه و آله نعلین مبارک خود را ببلال یا بابو هریره علی تردد داد
که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله الا الله دخل
الجنة عمر در بازار باو رسید خشونت آغاز نهاد و نعلین از او گرفته نزد رسول
صلی الله علیه و آله آمد که میخواهی مسلمانان دست از اعمال صالحه بر دارند
و غلظت بسیار نمود حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر آن امر فرمود و از جمله آنها

حکایت قلم و کاغذ طلبیدن در حالت مرض الموت را نقل کرده و بالجمله گفت
که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیوة وی تغیر میدادند و از
پیش میرفت و عامه صحابه این حالت را مشاهده مینمودند چرا نتواند بود که بعد
از وفات وی نیز بنابر مصلحتی که دانسته باشند تغیر وصیت وی کنند و
بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها که گفته اند آن بود که
خواطر اکثر صحابه از علی علیه السلم گران بود بالطبع با آنجناب نفاری داشتند بنا
بر آنکه کم بود از صحابه کسی که علی علیه السلم خونی وی نباشد و پدر و برادر
و اعمام و اخوال و قبیله و عشیره وی در دست آنحضرت مقتول نشده باشد
و نیز تصلب آنحضرت در دین و در اجرای اوامر و نواهی الهی و عدم مداهنه
وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود و هیچکس نیست
که مداهنه و مساهله در این امور مطبوع وی نباشد و جماعتی را که غرض دیگر
بود لااقل این غرض موجب تهاون در اظهار حق و تغافل از آن میشد و نیز
وصیت و نص موجب آن بود که امامت و خلافت مخصوص بجماعتی محصور
و عددی معدود باشد و اینمعنی موافق طبع مردم نبود چه میخواستند امامت
و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت تا بهر کسی و بهر سلسله

تواند منتقل شد و غلبه حب جاه و ریاست در طباع جمیع طوایف ناس
سیما قبایل عرب معلومست و عمر در تجویز جمیع امور مذکوره بتجویز مخالفت
رسول باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل سنتست
و بنابر این چه استبعادی باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص نیز یکی از
مخالفتهاست که از هر یک واقع میشد و هرگاه که از عمر که افضل ناس باشد بعد
از ابی بکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیات رسول
واقع تواند شد و همچنین استبعادی نباشد بیک از سایر ناس که در مرتبه
او باشد بمراتب کثیره اخفای چیزی چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن
بعد از وفات رسول صلی الله علیه و آله با میل و رغبت افاضل ناس باخفای آن
و احتمال آنکه مبنی بر اجتهادی و گمان بمصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت
و حال آنکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایاتی که دلالت
بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و مذمت پیغمبر ایشان را بر آنچه احداث خواهند
کرد بعد از وفات وی و گواهی دادن بر آنچه پیغمبر با ضلال ایشان از جمله
در کتاب طرایف نقل کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن و العشرین
من المتفق علیه از سهل بن سعد که گفت شنیدم از رسول صلی الله علیه و آله که

میگفت من پیش از شما وارد خواهم شد بر حوض و آن حوضی است که هر که بر و
وارد شود و از و بیاشامد و هر که از آن بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از من
وارد خواهند شد بر من اقوامی که من ایشان را شناسم و ایشان مرا شناسند
ثم یحال بینی و بینهم یعنی ایشان را منع کنند از من پس من گویم که ایشان از منند
فیقال انک لاتدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو
چها کرده اند فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری باد از من
کسی را که تبدیل و تغیر گفته من کرده بعد از من و ایضاً فی الجمع بین الصحیحین فی الحدیث
الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلی الله علیه
و آله قال الا و انه سیجاء برجال من امتی فیوخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب
اصحابی فیقال انک لاتدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح و کنت
علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقال انهم لم یزالوا مرتدین
علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی زود باشد که آورده شوند نزد من مردانی از
امت من و پس ایشان را بگیرند و بجانب اصحاب شمال برند پس من گویم یا رب
ایشان اصحاب منند پس قایلی گوید که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو
پس من گویم چنانکه عبد صالح عیسی علیه السلم گفت یعنی آیه را که در قران

حکایت از عیسی علیه السلم کرده شده خوانم و مضمون آیه با آیات قبل آنست
که چون در روز قیامت خدای تعالی بعیسی علیه السلم گوید که آیا تو گفته بودی
مر قوم خود را که مرا و مادر مرا اله اخذ کنند و پرستش نمایند عیسی گوید بار
خدایا من چون گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام با ایشان
مگر آنچه تو فرموده بودی و آن عبادت پروردگار من و ایشانست و من شاهد
بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان و چون توفی من کردی تو رقیب
و ناظر بر ایشان بودی و تو بر همه چیز شاهدی اگر عذاب کنی تو ایشان را مر آینه
بندگان تواند کسی را بحثی نتواند بود و اگر عفو کنی از ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح
پس حضرت پیغمبر نماید که من چون آیه مذکوره را خوانم قایلی گوید که ایشان بعد
از تو همیشه بر میگشتند بعقب و خود از آن زمان که تو از ایشان مفارقت
کردی و ایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی و الثلثین بعد المائة من المتفق
علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی صلی الله علیه و آله لیردن علی الحوض
رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم و رفعوا الی اختلجوا من دونی فلاقولن ای رب
اصحابی فلیقالن لی انک لاتدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من
در کنار حوض مردمانی که صحبت من دریافته باشند تا آنکه چون ببینم ایشان را

ایشانرا و خواهند که بیایند نزد من در ورود رانده شوند از نزد من پس من
خواهم گفت بار خدایا ایشان اصحاب منند پس در جواب گفته شود که تو نمیدانی
که ایشان چه کردند بعد از تو و نیز احادیث بسیار در کتب مذکور و از ابی هریره
و از عایشه و از اسما بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب و از عبد الله بن مسعود
و از حذیفه بن الیمان و غیرهم از هر یک بطرق کثیره نقل کرده که مضمون
همه نزدیک است بآنچه مذکور شد و حاجت بتطویل نیست و ظاهر است بر عارف
فطن که ارتداد منسوب بصحابه بعد از پیغمبر و تبدیل و تغیر و احداثات ما احدثوا تواند
بود مگر آنچه با علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و باسایر اهل بیت بواسطه
یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از مراتب و مقاماتی که
حق سبحانه و تعالی برای ایشان تعیین کرده بود و پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر آن
داده و بالجمله پس هرگاه رسول صلی الله علیه و آله خبر از ارتداد ایشان داده
باشد و بصحت رسیده و در کتب خود و صحاح احادیث خود نقل کنند و استبعاد
نمایند از پنهان داشتن خبری چند که شنیده باشند و بنابر اجتهاد و مصلحتی
که شما بخیر نمی بینید اظهار آن نکرده یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد زیرا
اینکه همه اصحاب کتمان کرده اند و هیچکس اظهار آن نکرده خلاف واقعست بلکه هر کس

از صحابه که اعتنایی بدنیا نداشت و غرضی در خاطر نبود اظهار کرد و غایتی
مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابی بکر منعقد شد و تکلیف بیعت
بعلی علیه السلام کردند و علی علیه السلام امتناع نمود با ایشان محاجه کرد با آنچه
شمه از آن مذکور شد و گفت زیاده بر آنچه مذکور شد که یا معشر المهاجرین و
الانصار الله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان محمد من
من داره و قعر بیته الی دورکم و قعر بیوتکم و تدفعوا اهله عن حقه و مقامه
فی الناس فوالله معاشر الجمع ان الله قضی و حکم نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت
احق بهذا الامر منکم ما کان القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر منا
الرعیة والله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا و لا تفسدوا
قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید از خدای تعالی و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود را
در باره من و سلطنت محمد صلی الله علیه و آله را بیرون مبرید از سرای وی و
کنج خانه وی بسوی سراهای خود و کنج خانهای خود و دفع مکنید اهل و سزاوار
حق را از حق و مقامی که او راست در میان مردم بدرستی که خدای تعالی حکم کرده
و نبی او اعلام نموده و شما هم میدانید که ما اهل البیت احق و اولیم باین امر از شما
مادامی که قاری کلام الله و فقیه در دین الله و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت

در میان ما اهل البیت باشد و هم میداند که چنین کسی در میان ما است نه
در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر آینه دوری از حق می‌افزاید
و فاسد مکنید عملهای قدیم خود را ببدیهای جدید خود و چون حضرت این
کلام مذکور را ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار همه گفتند یا ابا
الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو می‌شنیدیم و میدانستیم
که ترا رغبت بخلافت هست هر آینه همه با تو بیعت میکردیم و دو کس در باره تو
خلاف نمیورزید حضرت فرمود که من حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده
می‌آمدم و با شما منازعه در خلافت میکردم والله که من نمی‌ترسیدم که کسی با ما
اهل بیت منازعه کند در خلافت و گمان نداشتم که حضرت رسول روز غدیر
حجت برای کسی گذاشته باشد و قایلی را از او سخنی تواند بود پس بگواهی طلبید مردم را
در قضیه غدیر زید بن ارقم روایت کرده که دوازده کس از اعیان صحابه که از
حاضران بدر بودند گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و ندادم و گمان نمودم از آن است
که حق تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم و در آخر و زادوازده‌ها بلند کردید و گفت کی
بینا است عمر ترسید که مردم گوش بسخن علی علیه السلام کنند و از اراده وی منفسخ
شود پس گفت یا ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوب است دل تر ابسوی ما خواهد گردانید

و گمان ندارم که تو مخالفت جماعت را روا داشته باشی و مردم منصرف شدند
و ابان بن تغلب روایت کرده گفت پرسیدم از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق
علیهما السلام که آیا هیچکس از صحابه رسول صلی الله علیه و آله بر فعل ابو بکر و نشستن
او بجای رسول الله انکار نکرد و سخنی نگفت آنحضرت فرمود نعم دوازده کس از
مهاجرین و انصار شش کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود
و سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد و عمار و بریده اسلمی و شش کس از
انصار ابو الهیثم بن التیهان و سهل و عثمان ابنا حنیف و خزیمة بن ثابت ذو الشهادتین
و ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری چون ابو بکر بر منبر رفت با هم مشورت نمودند
که بروند و او را از منبر رسول صلی الله علیه و آله فرود آورند بعد از گفتگو قرار دادند
که بخدمت حضرت امیر رفته رخصت آنحضرت گرفته اقدام برین امر نمایند پس
بخدمت آنحضرت رفته گفتند یا امیر المؤمنین ترکت حقا انت احق به و اولی منه
لانا سمعنا رسول الله صلی الله علیه و آله یقول علی مع الحق والحق مع علی یمیل مع الحق
کیف مال و ما اراده داریم که برویم و ابو بکر را از منبر رسول الله صلی الله علیه
و آله فرود آوریم آمده ایم تا با تو مشورت نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود
والله که اگر شما این کار کنید و یقین است که از عهده این کار بیرون نمیتوانید آمد

پس چنانست کہ با شمشیرهای کشیده بحرب من آمده باشید اگر شما این کار کنید
ایشان هر آینه بر سر من خواهند آمد کہ بیعت کن وگرنہ ترا میکشیم و آنوقت بر من
لازم خواهد شد کہ ایشانرا بحرب از خود دفع کنم و پیغمبر بمن گفته کہ امت من بعد
از من با تو غدر خواهند کرد و عهد مرا در باره تو خلاف خواهند نمود و تو با من
بمنزله هارونی از موسی و امت بعد از من بمنزله امت موسی اند بعد از موسی کہ
بعضی تابع هرون شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول الله چه میفرمایی
کہ من در ان روز چکنم و بچه عمل نمایم فرمود کہ اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان
والا دست از ایشان باز دار و ان حقیقه ذلک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود
لیکن بروید و ابوبکر را خبر دار کنید و بیاد شما او دهید تا حجت بر وی تمام شود
پس ایشان بمسجد در آمدند هر یک علیحده بسخن در آمدند با ابوبکر گفتگوی بسیار
نمودند نقل است کہ جماعه مذکوره در وقت وفات رسول غایب بودند چون
حاضر شدند ابوبکر خلیفه شده بود و آنجماعت از اعیان صحابه و از اعلام مسجد
نبی صلی الله علیه و آله بودند و بالجمله بمسجد حاضر شدند اول خالد بن سعید برخاست
وگفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی کہ پیغمبر یوم بنی قریظه در حالتی کہ خدای تعالی
فتح داده بود و علی علیه السلام جماعتی از نصاد ید رجال و ذوی شوکت ایشانرا

کشته

کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین و الانصار انا موصیکم بوصیة فاحفظوها
و مودعکم امرا فاحفظوه الا ان الخیر علی بن ابی طالب امیرکم بعدی و خلیفتی
فیکم بذلک اوصانی ربی الا و انکم و ان لم تحفظوا فیه وصیتی و فیه توازروه و
تنصروه خلفتم فی احکامکم و اضطرب علیکم امر دینکم و ولاکم شرارکم الا ان
هم الوارثون لامری و القائمون بامر امتی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی
وحفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی و اجعل لهم نصیبا من مرافقتی یکون
به نور الاخرة اللهم و من اساء خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها
کعرض السماء و الارض چون خالد این سخن بگفت عمر برخاست و گفت اسکت
یا خالد فلست من اهل المشورة و لا ممن یقتدی برایه خالد گفت اسکت انت یا بن
الخطاب بسکه تو بزبان غیر خود سخن میگویی و بارکان غیر خود اعتماد داری و الله
کہ قریش میدانند کہ تو لئیم ترین قوم می حسبا و اذنانا منصبا و اخسها قدرا و اجملهم
ذکرا و اقلهم غنی من الله و رسوله و انک لجبان فی الحروب بخیل بالمال لئیم فی العنصر
نزد قریش فخری است و نزد حروب نامی و ذکری انک فی هذا الامر بمنزلة
الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بریء منک انی اخاف الله رب العالمین
فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین پس عمر آزرده شد

وخالد نشست آنگاه سلمان برخاست و بزبان فارسی گفت کردید و نکردید
پس عمر بن گفت یا ابابکر الی من تسند امرك اذا نزل بك ولا تعرفه والی من تفزع اذا
سئلت عما لا تعلمه وما عذرك فی تقدم من هو اعلم منك واقرب الی رسول الله
واعلم بتاویل کتاب الله وسنة نبیه ومن قدمه النبی صلی الله علیه وآله وسلم فی حیاته
واوصیکم به عند وفاته پس سخن پیغمبر صلی الله علیه وآله پس پشت افکندید و وصیت
او را فراموش کردید وخلف وعد ونقض عهد او نمودید وعقدی بسته او را
گشودید چه او شما را تحت حکم وفرمان و بزیر رایت اسامة بن زید بسته بود حذرا
من مثل ما آتیتموه وتنبیها للامة علی عظیم ما اجرمتموه من مخالفة امره فعن
قلیل یصعد الیك الامر وقد اثقلك الوزر ونقلت الی قبرك وحملت معك ما کسبت
یداك پس اگر زود بحق برگردی وتلافی کرده نمایی و توبه کنی از گناه عظیم خود هر آینه
نجات تو نزدیك تر خواهد بود در روزی که تنها در حفرهٔ تنگ و تاریك خاک بنشینی
و اعوان و یاری دهندگان تو ترا واگذاشته باشند فقد سمعت کما سمعنا
ورایت کما راینا و ترا منع نکردیم و شنیدی تو ازین امری که متشبث بآن شدی
که هیچ عذری ترا در تقلد آن نخواهد بود ودین ومسلمین را از خلافت تو نصیبی
نخواهد بود فقد احذرتك من انذر ولا تکن کمن ادبر واستکبر پس ابوذر برخاست

وسخنانی نزدیك باین بگفت و همچنین یکایك برمیخاستند وتبلیغ حجت میکردند
ومضمون همه نزدیك بهم است اگر در نقل همه آنها خوض رود بطول میکشد
و در آخر همه ابوایوب انصاری برخاست و پس از حمد و ثنا و صلوة بر رسول
و آل وی گفت یا معشر المهاجرین والانصار اما سمعتم قول الله عز و جل ان الذین
یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا و
قال تعالی انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها آیا میخواهید ایتامی نزد بکنید
از ایتام رسول الله که دیروز جد شان وفات کرد و امروز شما غصب حق ایشان می
نمودید این بگفت و گریه بر ابوایوب زور آورد و دیگر نتوانست سخن گفت
و ابوبکر شرمنده مانده و ملزم بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا کنت لا تقوم
بحجة فلم اقمت نفسك فی هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه توقادر بر اقامت حجت
نیستی چرا قبول خلافت کردی پس دست او را گرفته فرود آورد و با هم بمنزل او رفتند
و بالجمله انکار جماعهٔ مذکوره خلافت ابی بکر را و محاجه کردن با او نزد طایفه
محقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیك نیست چون بتواتر است ولکن
الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم **فصل چهارم از باب سیم از مقاله سیم**
در ذکر بعضی از نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده

وتعداد بعضی از کتب ایشان ومصنفات که مشتمل است بر نصوص صریحه در خلافت علی
علیه السلام وغرض از ذکر این نصوص با وجود غنای از آن بسبب تواتر نص جلی
نزد فرقه محقه آنست که معلوم شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت بعض نص
علی را محض عناد است وظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت مانند فخر رازی و
شارح مقاصد وغیر آن گفته اند که خبری ازین نصوص نزد ما نیست کذب محض است
ونیز ظاهر شود که آنچه فخر رازی بآن سوگند یاد کرده که نصوص که شیعه مدعی
آنند اثر در دل ما نکرده مبنی بر قساوت قلب وعناد است از انجمله احمد
حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از
سلمان که گفت شنیدم از رسول صلی الله علیه وآله که میگفت کنت انا وعلی
نورا بین یدی الله تعالی قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم
قسم ذلک النور جزئین جزء انا وجزء علی علیه السلام در کتاب فردوس بن شیرویه
دیلمی وکتاب مناقب ابن مغازلی شافعی همین حدیث با زیادتی مذکور است که
مقصود از ذکر آنست وهی انه قال فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور فی صلبه
فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب ففیّ النبوة وفی علی الخلافة
مضمون مجموع آنست که من وعلی نوری بودیم نزد خدای تعالی پیش از آنکه آدم آفریده

شود

شود بچهارده هزار سال وبعد از آنکه آدم را آفریدند آن نور را در صلب آدم
نهاد وهمیشه در صلب واحدی از انبیا بود در صلب عبد المطلب جدا
شدیم من وعلی پس در من است نبوت ودر علی است خلافت واز انجمله ثعلبی
در تفسیر خود آورده که چون آیه وانذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر بنی
عبد المطلب را که در آن زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد وروز
دیگر نیز طلبیده ضیافت نمود وانگاه دعوتشان باسلام کرد وگفت من
نذیرم از جانب خدای تعالی بسوی شما آورده ام بجهت شما چیزی که هیچکس
نیاورده وآن دنیا وآخرتست که اگر طاعت من کنید دنیای شما بکام و
آخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا واطیعوا تهتدوا وانگاه گفت کیست
در میان شما که قبول کند که برادر ووزیر من شود وولی ووارث من ووصی
وخلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند وعلی گفت انا وتا سه
نوبت پیغمبر صلی الله علیه وآله اعاده این کلام نمود ودر هر نوبت قوم ساکت
میشدند وعلی میگفت انا پس پیغمبر بعلی گفت انت یعنی توئی برادر ووزیر وولی
ووصی ووارث وخلیفه من پس قوم برخاستند وبابو طالب میگفتند
که برو اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر گردانید ونیز احمد حنبل در مسند خود

این معنی را بدو طریق نقل کرده و فقیه مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از آنجمله
در مسند احمد حنبل آمده که سلمان گفت یا رسول الله من وصیك حضرت فرمود
یا سلمان من کان وصی اخی موسی سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت گفت
فان وصیی و وارثی ومن یقضی دینی وینجز موعدی علی بن ابی طالب علیه السلام و از آنجمله
در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی آمده در تفسیر آیه والنجم اذا هوی از ابن عباس که
گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم که کوکبی انقضاض نمود
حضرت فرمود که این کوکب در منزل هر کس افتاده باشد فهو الوصی من بعدی
پس جوانان برخاستند و نظر کردند دیدند در منزل علی بن ابی طالب بود
پس قایلی گفت یا رسول الله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله والنجم اذا هوی
ما ضل صاحبکم وما غوی الی قوله وهو بالافق الاعلی و از آنجمله ابن مغازلی
در کتاب مناقب آورده از ابوذر غفاری رضی الله عنه که گفت قال رسول
الله صلی الله علیه وآله من ناصب علیا علی الخلافة بعدی فهو کافر وقد حارب الله
ورسوله ومن شك فی علی فهو کافر و از آنجمله ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه
که از مخالفین اهل البیت است در کتاب مناقب آورده باسناده الی عبد الله بن
الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله صلی الله علیه وآله فقلنا من

احب اصحابك الیك محبوب ترین اصحاب نزد تو کیست که اگر امری حادث شود و
واقعه رو دهد ما با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما
و از آنجمله ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از ام سلمه رضی الله عنها وکانت الطف
نسائه واشدهن حبا گفت مولایی داشتم که لله مربی بود که تربیت من کرده و چون تمامی
بمن داشت و او دشمن علی علیه السلام بود وکان لا یصلی صلوة الا سب علیا وشتمه
من با او گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی و عداوت او میدارد گفت لانه قتل عثمان
وشرك فی دمه من با او گفتم که اگر نه آن میبود که تو مولا و مربی منی و نزد من بمنزله پدری
هر آینه ترا از سری و زاری که پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم بمن سپرده خبر دار
میکردم ولکن اجلس حتی احدثك عن علی وما رأیت یعنی بنشین تا با تو حدیثی از آنچه
دیدهام در باره علی علیه السلام نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول صلی الله
علیه وآله وسلم در حجره من آمد با علی علیه السلام دست بدست هم وانگشتان
در انگشتان یکدیگر مشبك کرده و دست دیگر بر دوش وی گذاشته و بمن گفت
یا ام سلمه لحظه از حجره بیرون رو و خانه را بجهت ما خلوت کن پس من بیرون
رفتم وایشان داخل شدند و پیش هم نشسته با هم راز گفتن آغاز نمودند و من
آواز ایشان می شنیدم و سخن نمیفهمیدم و ایشان با یکدیگر راز گفتند تا نزدیك

شد که نهار بنیمه رسد پس من بدر حجره رفتم و گفتم السلام علیک حضرت گفت
داخل شو بمکانی که بودی باز گرد و من باز گشتم و آنقدر هم صبر کردم که عمود
ظهر قایم شد و ایشان همان تناجی میکردند بار دیگر بدر حجره آمدم گفتم
السلام علیک رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم همان کلام سابق اعاده نموده
برگشتم و لحظه دیگر مکث نموده با خود گفتم زالت الشمس و الآن یخرج الی الصلوة
فتذهب یومی آن روز تا پیشین چندان بمن دراز نمود که هرگز روزی بان درازی
ندیده بودم پس پیش رفتم و گفتم السلام علیک حضرت فرمود نعم داخل شو
من نیز داخل شدم و علی علیه السلام دست خود بر زانوی حضرت نهاده بود و
دهن نزدیک گوش مبارک او داشت و حضرت نیز دهن مبارک نزدیک
بگوش علی علیه السلام داشت و با هم راز گفتند چون من داخل شدم علی علیه
السلام روی خود بطرف دیگر کرده برخاست و بیرون رفت آنگاه حضرت
مرا بر دامن مبارک خود نشاند و با من لطف و مهربانی بسیار آغاز نمود و گفت
یا ام سلمه لا تلومنی فان جبرئیل اتانی من الله بما هو کاین بعدی و امرنی ان
اوصی به علیا من بعدی و کنت بین جبرئیل و بین علی جبرئیل عن یمینی و علی عن
شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی آنچه واقع خواهد شد بعد از من تا روز

قیامت

قیامت پس معذور دار مرا و ملامت مکن که خدای تعالی برگزیده از هر امتی پیغمبری
و برای هر پیغمبری وصیی و من پیغمبر این امتم و علی وصی منست و عترتی و اهل
بیتی و امتی من بعدی پس من بمولای خود گفتم اینست آنچه من مشاهده کردم از
علی دیگر تو دانی ای پدر میخواهی دشنامش ده و خواهی واگذارش پس از کرده
خود پشیمان شد شبها و روزها مناجات میکرد و میگفت اللهم اغفرلی
ما جهلت من امر علی بدرستی که من بعد از این دوستم دوست علی را و دشمنم دشمن
علی را و از انجمله احمد حنبل در مسند خود آورده عن عبدالله بن بریده عن ابیه
که رسول صلی الله علیه و آله و سلم دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی علیه السلام
و دیگری بسرکردگی خالد بن الولید و فرمود که اگر دو لشکر با هم ملاقات کنند
امیر هر دو جند علی باشد و الا هر کدام بر جند خود امیر باشند و هر دو لشکر
با هم ملاقات کرده متفق شده رفتیم بر سر بنی زید قبیله از یمن و بعد از قتال
ظفر یافتیم و ذراری اسیر نمودیم و از جمله سبایا علی کنیزی از برای خود برگزید و خالد
حسد برده مکتوبی نزد رسول صلی الله علیه و آله و سلم نوشته بمن داد چون
مکتوب آوردم و بر آنحضرت خواندم شد دیدم که اثر غضب بر روی مبارک
آنحضرت ظاهر گشت من ترسیدم گفتم یا رسول الله هذا مکان العایذ بک تو مرا

نامردی فرستادی و باطاعت او امر کردی و من تبلیغ رسالت او پیش نکرد
فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم لا تقع فی علی فانه منی و انا منه و هو
ولیکم بعدی و ابن مردویه در کتاب مناقب این روایت را بچند طریق آورده
در یک طریق زیادتی داده که بریده گفت یا رسول الله استغفر لی فقال النبی
صلی الله علیه و آله و سلم حتی یاتی علی پس چون علی آمد بریده درخواست که
بجهت وی استغفار نماید پیغمبر بعلی گفت ان تستغفر له فاستغفر له پس هر دو
بجهت وی استغفار نمودند و زیادتی دیگر نیز در حدیث مذکور روایت شده
و هی بریده امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفاة النبی صلی الله علیه و آله و سلم
و تبع علیا لاجل ما کان سمعه من النبی صلی الله علیه و آله و سلم بالولایة
بعده و از انجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبد الله بن مسعود
که گفت قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم انا دعوة ابرهیم پس ما گفتیم
یا رسول الله شما چگونه دعوة ابرهیمی گفت خدای تعالی با براهیم وحی کرد که انی
جاعلک اماما ابرهیم را فرح حاصل شد گفت یا رب و من ذریتی ائمة مثلی
فاوحی الله الیه ان یا ابرهیم نا عطا نمیکنم بتو عهدی که بآن وفا نکنم ابرهیم گفت
یا رب کدام عهد است که تو وفا بآن نخواهی کرد حق سبحانه فرمود بهر که ظالم باشد

از ذریه تو عطای عهد نکنم ابرهیم گفت یا رب ظالم از ذریت من چه کس باشد
حق سبحانه و تعالی فرمود که هر کس که سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابرهیم
گفت واجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس پس رسول
صلی الله علیه و آله و سلم فرمود که دعوت ابرهیم منتهی شد بسوی من و
بسوی علی چه هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا و اتخذ علیا وصیا
و از انجمله ثعلبی در تفسیر آیه انما انت منذر و لکل قوم هاد از ابن عباس روایت
کرده که گفت چون آیه نازل شد حضرت دست بسینه مبارک خود گذاشت
و گفت انا المنذر و بدست دیگر اشاره بدوش علی کرد و گفت انت الهادی
یا علی بک یهتدی المهتدون من بعدی و از انجمله حافظ محمد بن مؤمن الشیرازی
که از علمای معتبرین اهل سنت است روایت کرده از انس بن مالک که گفت
پرسیدم از رسول خدای صلی الله علیه و آله و سلم از تفسیر قوله تعالی و ربک
یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه و تعالی از طین آفرید
آدم را کیف شاء و مرا و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق و گردانید
مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث و روایات در طرق اهل سنت بسیار است
هم صریح در خلافت و امامت و وصیت علی علیه السلم که این کتاب تاب نقل

بنمی ازان نیارد و صاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم کتاب بزرگ از تصنیف
احمد بن حنبل در مناقب اهل البیت فیه احادیث جلیلة قد صرح فیها بالنص علی علی
ابن ابی طالب بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف وهی حجة علیهم و گفته
که در خزانه مشهد امیر المؤمنین علیه السلام این کتاب موجود است من اراد الوقوف علیها
فیطلبها من خزانته و نیز گفته که در کتاب استیعاب ابو عمر النمری نصوص صریحه
در خلافت علی علیه السلام ایراد شده و کذا کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره
شاهد تواترا و تصریحا بفضایل علی بن ابی طالب و تحقق النص علیه و گفته که کتاب
مناقب مذکور در سه مجلد نزد من موجود است وهی تتضمن نصوصا صریحة
علی علی بن ابی طالب علیه السلام و همچنین در کتاب ابن مؤمن الشیرازی که استخراج
کرده از تفاسیر اثنا عشر که میان اهل سنت معتبر است و همچنین کتاب فایق ابو سعد بن
عبد القاهر الاصفهانی فانه تضمن نصوصا صریحة علی علی بن ابی طالب بالخلافة الی غیر
ذلک من الکتب و نیز منصوص بودن علی علیه السلام بامامت و خلافت و مظلومیت
و مدفوعیت آنحضرت از مرتبه و منزلت مستحقه خود در شهرت و شیوع
بمرتبه بود که ملوک و سر الاستشهاد در صدر سالف و سایر ازمنه سالفه مجامع
و معالن بآن میکرده اند و محادثه و مناشده مینموده و در شهرت بمرتبه بود

که نسوان نزد دشمنان محاجه بآن میکرده اند در کتاب ابو بکر بن مردویه
مروی شده باسناده الی داود بن ابی عوف که گفت من معاویة بن ابی ثعلبه
میخواهم که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب و تخلیط در و نباشد قلت بلی گفتم بیمار شد
ابو ذر غفاری رضی الله عنه و وصیت کرد بسوی علی علیه السلام یکی با او گفت
اگر وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر بود ابو ذر گفت والله حقا انه
الربیع الذی یسکن الیه و یو قد فارقکم لقد انکرتم الناس و انکرتم الارض یعنی
بحق خدای که آنحضرت را منزلتیست که سکون و قرار نتوان یافت مگر در و واگر
او از میان شما برود تحقیق که شما منکر خواهید شد و دشمن خواهید داشت
مردم او روی زمین را اوی گوید پس من گفتم یا ابا ذر ما میدانیم که هر که
از صحابه محبوبتر بود نزد رسول محبوبتر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتم فایهم احب
الیک گفتم از ایشان محبوبتر نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی
علی بن ابی طالب علیه السلام یعنی محبوبترین اصحاب نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله
وسلم این شیخ ستم رسیده بقهر و غلبه حق از دست او گرفته و مرادش علی بن
ابی طالب علیه السلام بود و از انجمله ابن عبد ربه از علمای اهل سنت در کتاب
عقد از اخبار و اقدامات علی معاویه یعنی زنان که بر قبایل عرب که وقت حکومت

معاویه نزول بمعاویه میکردند و بدیدن او می آمدند نقل کرده که حبیب
دارمیه را که معاویه گفت با او میدانی که چرا بطلب تو فرستادم و ترا بنزد خود
آوردم دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله معاویه گفت ترا طلبیدم که از
تو سؤال کنم که سبب چیست که تو علی را دوست و مرا دشمن میداری دارمیه گفت
مرا معاف دار ازین سؤال معاویه گفت معاف نمیدارم والبته می باید گفت
پس دارمیه شروع کرد در ذکر فضایل علی علیه السلام و صد فضایل بسیار نمود
و از جمله آنها گفت من علی را بنابر آن دوست میدارم که رسول صلی الله علیه و آله
و سلم عقد ولایت او کرد و واجب کردانید محبت و اطاعت او را و ترا دشمن میدارم
ترا صلی سفک الدماء و جورک فی القضاء و حکمک بالهوی و ازین جمله در
حدیث وفاده ام سنان در کتاب مذکور ابیاتی که بآن مدح کرده نزد معاویه
علی بن ابی طالب را و از جمله ابیات این دو بیت است شعر قد کنت بعد محمد خلفا لنا ونزد معاویه ایراد نموده
اوصی الیک بنا وکنت وفیا ۞ والیوم لا خلف نؤمل بعده ۞ هیهات نامل بعده
انسیا ۞ یعنی بودی تو خلیفه از محمد صلی الله علیه و آله برای ما که وصیت کرده بود
ما را بتو و تو وفا کننده بودی بآن امر و بعد از وی هیچ خلیفه نیست که امیدوار
باو باشیم و هیهات که بعد از وی هیچ آدمی امید داشته باشیم و غیر ازین نیز در

حکایت

حکایات و افادات نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده
که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود و عطاهای و صلات بقریش
میکرد سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه مختومی بدست
حاجب داد که بمهدی رساند و در آن رقعه تصریح کرده بود مهدی را ابیاتی
که مضمون آن اینست که عطا مکن و صله مده بنی تیم و بنی عدی را یعنی قبیله ابوبکر و عمر را
که ایشان شکر نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر نکردند و منع میراث
وی از دختر وی و پسر عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی کرده تقدم بر وصی
و خلیفه وی جستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را
خوانده بوزیر خود داد و فرمود که دیگر بایشان عطا ندهند و نیز جماعتی از
علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباسی علمای زمان خود را
از اهل سنت و جماعت را جمع نموده با ایشان منبسط شد و وثوق داد و انصاف
در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب نص علی بن ابی طالب علیه السلام
بامامت و خلافت و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود بوی
و اعتراف نمودند و انصاف دادند چهل نفر از علما بصحت نصوص منقوله و تکیه با
علی بن ابی طالب علیه السلام منصوص است بامامت و خلافت و این قلیلی بود از

حکایات بیگانگان و اما مناظرات آل ابی طالب و علماء شیعتهم فی مجالس الملوک
والوزراء ومقالاتهم فی النص من بینهم علی علی بن ابی طالب علیه السلام بالخلافه
فهو امر لا یقدر الانسان ان یحصر تفصیله و بالجمله غرض از نقل این حکایات
و سایر امور مذکوره درین فصل آنست که اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین
و صحاح اخبار و احادیث ایشان نظر کند و نیک ملاحظه نماید که امیت در ثبوت
حجت و وضوح برهان با قطع نظر از تواتر نقل که ثابت شیعیان و فرقه محقه و نیز ظاهر
شود که علمای مخالفین اگر انکار تواتر نصوص مذکوره نمایند انکار اخبار و احادیث
کرده صحاح احادیث ایشان موجودات نتوانند نمود و آن اخبار اگرچه هر یک
منقول بطریق آحاد باشد لیکن مجموع لا محاله متواتر است بالمعنی و مضمون جمله
که خصوصیت علی بن ابی طالب علیه السلام است معلوم بطریق قطع سیما با ضم
سایر قراین و امور و حکایات منقوله بطریق ایشان پس انکار ایشان نصوص
مذکوره را نتوانند بود مگر از روی عناد و عصبیت اعاذنا الله و جمیع خلص
عباده من اللجاج والعناد بفضله و کرمه **فصل نهم از باب سیم از مقاله سیم** در
ذکر نصوص خفیه بامامت و خلافت علی بن ابی طالب علیه السلام مراد از نصوص
خفی آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال و آن آیات

بسیار است از قرآن مثل قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا
الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون جمیع امت متفق اند که این
آیه کریمه در شان علی بن ابی طالب نازل شده و هیچ گونه شبهه درین نیست ابن
بابویه در امالی نقل کرده که من عمر گفت که من چهل خاتم در نماز تصدق کردم
که شاید آیه در شان من نازل شود چنانکه در شان علی نازل شده بود نشد
از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام نقل شده که چون آیه نازل
شد جماعتی از صحابه در مسجد رسول مجتمع شده گفتند ما با این آیه چه کنیم اگر انکار کنیم
کافر شویم با این آیه یعنی کافر بهمه قرآن باید شد و اگر ایمان باین آیه آریم هر آینه
ذلیل و خوار باشد که ابن ابی طالب مسلط بر ما باشد پس قرار باین دادند
که ایمان آورند و تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی نکنند در هرچه ایشان را
امر نماید پس در شان ایشان این آیه نازل شد که یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها
یعنی ولایت علی و اکثرهم کافرون بولایت علی و صاحب کتاب نهج الایمان
آورده که این حدیث را محمد بن جریر الطبری نیز نقل کرده و جمهور مفسرین
متفقند که آیه مذکوره در شان علی نازل شده و در اکثر کتب علمای اهل سنت
مذکور است و بلا شبهه بحد تواتر رسیده و بیان دلالتش بر مطلوب آنست

که انما کلمهٔ حصر است و معنی آیه اینست که نیست ولی شما مگر خدا و رسول و
مؤمنان که نماز کنند و در حالت رکوع صدقه دهند پس هرگاه حصر مراد
باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور باشد چه معنی دیگر از معانی لفظ
ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الذین اگرچه صیغهٔ جمع است
لیکن متصف باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه در حالت رکوع
نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون آیه این باشد که علی متصرف در امور
شماست چنانکه خدا و رسول و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بوجه
استحقاق و در شرح مقاصد از این استدلال جواب گفته بمنع بودن ولی بمعنی اولی
بتصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیهٔ پیش است و هو قوله تعالی لا تتخذوا
الیهود والنصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض که نهی اتخاذ ولایت یهود و نصاری
کرده و آن نیست مگر بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت و آیهٔ بعد و هو قوله
تعالی و من یتول الله و رسوله والذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون و این
نیز بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت و غیر آن نتواند بود و پوشیده نماند که این
جواب بغایت عجیب است چه آیهٔ منزله در شان علی علیه السلام ولیکم الله است نه آیه
پیش و نه آیه پس تناسب میان آیات چه ضرورت تواند بود و نیز جواب گفته

باحتمال

باحتمال آنکه و هم راکعون حال نباشد بلکه معطوف باشد و مراد وصفی دیگر باشد
برای مؤمنین که در نماز رکوع میکنند و نماز ایشان نه مانند نماز یهود
بی رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی وقوف در اسلوب کلام
داشته باشد پوشیده نیست و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان دلالتش
اینست که حق تعالی امر کرده ببودن با صادقین و مراد از صادقین معصومین است
چه مراد از صادقین کسی نتواند بود که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال و
صدق در جمیع اقوال ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی بالاجماع ثابت
و معلوم نیست پس مراد از صادقین غیر علی نتواند بود پس مراد علی باشد و الا
لازم آید عدم تحقق با صادقین و لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و آن
لامحاله ممتنع است و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر
منکم بیان دلالتش آنست که مراد از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت
وجود معصوم غیر معصوم قبیح است عقلا پس بمقتضای آیهٔ کریمه واجبست در میان امت و الا
لازم آید امر باطاعت غیر متحقق الوجود و عصمت از غیر علی باتفاق منتفی است پس
مراد از اولی الامر نباشد مگر علی و اما از سنت متواتره متفق علیها دو حدیث است
که متواتر است در میان جمیع فرق امت محمدیه اول حدیث غدیر و آن حدیث بطرق

موافق و مخالف افزون از حد احصی منقول شده و حدیث غدیر نزد شیعه
از نصوص جلیه متواتره است بنا بر آنکه منقول از طرق شیعه متضمن تصریح
بخلافت و امامت است و از علمای اهل سنت محمد بن جریر الطبری بهفتاد طریق
بتجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج طریق و بعضی گفته‌اند بصد و پنجاه طریق و
بعضی بصد و بیست و پنج طریق و در مسند احمد حنبل بطریق کثیره و در کتاب ابن
مردویه و در کتاب عقد بن عبدربه بطریق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر
ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی و در صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و در
جمع بین الصحاح الستة و در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی بدوازده طریق
نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله صلی الله
علیه و آله و سلم و قد روی حدیث غدیر خم مائة نفس منهم العشرة و هو حدیث
ثابت و در کتاب نهج الایمان بعد از ذکر طرق و کتب مذکوره گفته که آنچه من ایراد
کرده‌ام از حدیث یوم غدیر قلیلی است از کثیری و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت
جرعه است بر بحر غدیر چه هر فرد فرد درین باب روایت کرده‌اند بطرق مختلفه
از مظان متباعده که لا یمکن حصرها و عدها و مروی شده که در روز غدیر
برای علی بن ابی طالب علیه السلم شصت هزار شاهد است و این اشاره بآنست

و بعضی گفته‌اند هشتاد و شش هزار ۱۲
شاهد است م

که صحابه در آن روز باین عدد بوده‌اند و امری که در حضور اینچنین جمع کثیر و
چنانچه
در محفل عظیم بظهور رسیده چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر
چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل سنت واقع شده
خواهد بود ۱۲ ج
مبنی بر قلت تتبع اگر نباشد مشعر بعناد عظیم باشد اعاذنا الله منه و لا محاله قدح
صحت این حدیث از مقوله قدح در صحت وجود بلاد نائیه و وقایع ماضیه
و لا اقل مثل قدح در صحت وقوع حجة الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة
الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین اهل
سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد آورده قادح صحت
نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل عصبیت و عناد تواند شد کما لا یخفی و
نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است با آنچه در کتاب نهج الایمان که از تصانیف
یکی از اعاظم علمای شیعه مذکور است کما اشرنا الیه و نشان داده که در صحیح
مسلم در جزو رابع بعد از دوازده ورق ذکر حدیث یوم الغدیر واقعست و
قدر مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق مختلفه آنست که پیغمبر در عود از حجة
الوداع چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل
یضع رداه تحت قدمه من شدة الحر و اکثر مسلمانان در آن سفر همراه بودند حضرت

فرمود تا منادی کردند که همه جمع شوند و امر فرمود تا از جهازهای شتر
شبیه منبری ساختند بر بالای آن منبر برآمد بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی
مبارک بجماعت حاضرین کرده گفت یا معاشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم
یعنی ای گروه مسلمانان آیا نیستم من اولی بشما و بتصرف در امور شما از نفسهای
شما پس همه گفتند اللهم بلی یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم
وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله پس هر که من مولای
اویم علی مولای اوست خدایا دوست دار دوست دار علی را و دشمن دار دشمن
علی را و یاری ده یاری دهنده علی را و فرو گذار فرو گذارنده علی را بیان دلالت این بر مطلوب
آنست که لفظ مولی بده معنی آمده معتق و معتق و ضامن جریره و حلیف و جار
و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید و مطاع و اولی اما دلیل بر آنکه مولی بمعنی اولی
آمده قوله تعالی و مأویکم النار هی مولیکم ای اولی بکم چنانکه تصریح کرده اند مانند ابن
ابوعبیده و ابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت و عربیت اند و نیز در حدیث و
در اشعار بلغای عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی
بحدی که انکار نتوان کرد و مراد درین حدیث معنی اخیر است یعنی اولی بدلیل صدر
این حدیث یعنی قوله علیه السلام الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت

مولاه فعلی مولاه بر آنچه بر هر که ادنی وقوفی باسالیب کلام عربی حاصل کرده
پوشیده نیست که مراد درچنین کلامی از مولی نتواند بود مگر اولی و نیز هیچ
معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر لایق این مقام نیست اما ثمانیه سابقه بنا بر عدم
مناسبت اما تاسع بنا بر ظهور معنی و عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنا بر عدم
تخصیص بعلی کقوله تعالی والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض و این
معنی عامست مر علی و غیر علی را پس تخصیص علی بذکر و جمع نمودن جمیع مردمان در روزی
بآن گرمی در اثنای چنان سفری در چنین موضعی بجهت استماع این حدیث که
مضمونش ثابت است بمقتضای آیه کریمه برای جمیع مؤمنان وجهی نتواند داشت و
معنی تاسع نیز چون معنی عاشر مفید مطلوبست بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان
گفته معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی و معانی دیگر نیستند مگر افراد معانی اولی
و در هر معنی دیگر که اطلاق کرده شده بنا بر آن شده که معنی اولویت در و موجود است
چه ابن عم اولی است با مور ابن عم از اجانب و جار اولی است بملاحظت و شفقت
از اباعد و حلیف اولی است بمدد و نصرت حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولی
بخدمت و نصرت معتق و معتق اولی است بمیراث معتق و مالک الرق اولی است به
بنده خود و ناصر هر کس بسبب نصرت اولی است بانکه ضامن جریره اولی است

بسبب ضمان بآنچه لازم شود معتق او را و سید مطاع اولی است بطاعت
از غیر پس اگر معنی دیگر درین مقام مناسب می بود چون معنی اولی نیز محتمل است عدول
بآن متعین نمیشد بنا بر آنکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است از حمل لفظ بر اشتراک
چنانکه در علم اصول مبین شده مخفی نماند که معنی دیگر مناسب نیست و از اوضح دلائل
بر اینکه مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اصحاب فهم نکرده اند
از لفظ مولی مگر امامت و خلافت و فضیلت و مزیت علی را بر سایر صحابه آنست که نقل کرده
ابن مردویه از ابوسعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه و ایراد حدیث
مذکور حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله اتأذن لی ان اقول
ابیاتا قال قل علی برکة الله یعنی آیا اذن میدهی که بیتی چند درین باب نظم کنم حضرت
اذن داد فقال حسان بن ثابت یا معشر القریش اسمعوا شهادة رسول الله صلی الله
علیه و آله و سلم پس شروع بخواندن ابیات کرد و از جمله ابیات این بیت است
فقال له قم یا علی فانی رضیتک من بعدی اماما و هادیا یعنی برخیز یا علی که من
رضا دادم که تو امام و هادی باشی و نیز ثعلبی و غیر او از مفسرین در نزول آیه
سال سائل بعذاب واقع نقل کرده اند و ارباب تواریخ ایراد نموده اند و بغایت
مشهور است که حارث بن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر باو رسید بر ناقه

خود سوار شده آمد نزد رسول صلی الله علیه و آله و سلم داخل شد بمجلس
رسول صلی الله علیه و آله و سلم در وقتی که مجلس مملو از صحابه بود و گفت
یا محمد تو ما را بتوحید خدا و بنبوت خود دعوت کردی و ما قبول کردیم و بنماز
و صیام امر فرمودی قبول نمودیم و بهمین راضی نشدی تا اینکه بازوی پسر
عم خود را گرفته بر ما تفضیل دادی آیا از پیش خود کرده یا از نزد خدای حضرت
فرمود بفرمان خدای کرده پس حارث باز گشت و گفت خدایا اگر محمد راست
گوید تو بر من سنگ بباران و هنوز براحله خود نرسیده بود که سنگی برسرش
آمده هلاک شد و بعد از آن آیه مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی
در حدیث مذکور اولی باشد پس معنی چنین میشود که هر که من اولی باویم
علی اولی باوست و ظاهر است که نبی اولی است بجمیع امت و مراد از امامت
نیست مگر اولویت بامور جمیع مسلمین پس حدیث مذکور نص باشد بر امامت
علی بن ابی طالب علیه السلام و این دلیل باین تقریر که کرده بغایت واضح است
والحمد لله و شارح مقاصد در جواب این دلیل زیاده بر آنچه اشاره بآن
کردیم از منع تواتر و قدح در صحت خبر و عدم نقل بعضی از محدثین گفته اکثر
ناقلین این خبر نقل نکرده اند مقدمه صدر حدیث را که دلالت کرده بر بودن

پس علی اولی باشد بجمیع امت

مولی بمعنی اولی و بر تقدیر صحت خبر شرح موخر است اعنی قوله اللهم وال من والاه و
مشعر است ببودن مولی بمعنی ناصر و محب و مجرد همین احتمال کافیست در
دفع استدلال و عموم ایمعنی من جمیع مومنان را منافی این نیست لجواز ان یکون
الغرض التخصیص علی موالاته و نصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یحتمله اکثر
العمومات یعنی با وجود عموم نصرت و موالات من جمیع مومنان بمقتضای آیه
کریمه میتواند که غرض تخصیص موالات علی باشد تا مبادا کسی تخصیص دهد موالاة
غایة ما ذاکه مقتضای آیه کریمه است بغیر علی و نیز تا اقوی در دلالت باشد و اوفی
بافادة الشرف حیث قرن بموالاة النبی صلی الله علیه و آله و سلم ای فقد محبت
و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت نبی باشد اگرچه مفید زیادتی شرف باشد
لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود و اگر مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد
همین دلالت باستحقاق امامت کند در مآل و لازم نیاید نفی امامت ائمه ثلثه و
جواب ازین منوع رکیک که بارده از تقریر دلیل ظاهر است بجهت زیادتی استظهار
اشاره بآن کنیم و گوئیم ثابت شد ببیان واضح که نقله ابن حجر بالعند بحد تواتر
بلکه متجاوز از آن بطریق مخالفین تنها فضلا عما اذا انضم الیها النقل التواتر الثابت
عندنا و بعد از ثبوت تواتر قدح قادحین در صحت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند

و عدم نقل کثیر از محدثین اگرچه از ثقات باشند ضرری بثبوت صحت خبر
نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه و شبهه سخیفه ایشان
تاثیری در صحت و جزم در علوم ضروریه نتواند داشت و عاقل در حیرت عظیم
افتاد از صدور نام قدح در صحت حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد
و با وجود اشتمال آن همه کتب معتبره ایشان که نام برده بر بیان حدیث و بعضی از
علمای ایشان کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله
ابن عقده که از اعاظم و ثقات علمای اهل سنت است کتاب علیحده تصنیف کرده
مسمی بکتاب الولایه در آن کتاب جمیع اخبار وارده در باب غدیر ایراد نموده
و ذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر صحابه مثل ابوبکر و عمر و عثمان و
طلحه و زبیر و عبدالرحمن بن عوف و سعید بن مالک و عباس بن عبدالمطلب
و ابوذر و سلمان و حذیفه و عمار و امثال ایشان و عدد اسامی رواة از صحابه
که در آن کتاب ایراد کرده افزون از صد در کتاب طرایف نقل نموده و گفته
که آن کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط جمعی کثیر از علماء ثقات معتبرین و اما آنچه در
بیان اجمال بودن مولی بمعنی ناصر و محب گفته بنا بر مناسبت با آخر حدیث که جمله
دعائیه چگونه معارضه تواند کرد با مناسبت صدر حدیث و فاء تفریع

ودلالت اسلوب چنانکه اشاره بآن کرده شد بر امامت اما احتمال اینکه شاید غرض تخصیص
بموالات علی باشد یا ابعد از تخصیص باشد یا باحکام تفاوت توهم این توان کرد که
بموالاتی که ثابتست هر مؤمنی را با مؤمنی ثابت نباشد مؤمنی را با علی علیه السلم و آن
حضرت نازل و ساقط از درجه ادنی و اضعف مؤمنین باشد تا آن توهم محتاج باشد
برفع نمودن بچنان اهتمامی عظیم که شمه از آن بیان کرده شد وهل یمکن ان یصدر
امثال هذا المقال الا من غایة العصبیة والجدال اعاذنا الله تعالی عن الوقاحة و اما
احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد شرافتی باشد مر علی را بمقارنت موالات او با موالات نبی
صلی الله علیه وآله وسلم بدون اراده امامت با وجود آنکه مفید مطلوبست چه
مقارن کردن نبی صلی الله علیه وآله موالات علی را بموالات خود بمنزله آن کردانیدن
بر سبیل اخراف نتواند بود بدلیل وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر مزیتی
وفضیلتی خواهد بود که ثابتست مر علی را نظر بر جمیع امت همین مزیت موجب امامت
باتفاق جمیع عقلا لیکن خلاف ظاهر است از چنان اهتمامی و نیز ثابت و محققست نزد
شیعه و بسیاری از علمای مخالفین قایلند بصحت آنکه آیه یا ایها الرسول بلغ ما
انزل الیک وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا
یهدی القوم الکافرین در باره عقد ولایت علی علیه السلم نازل شده وقضیه

یوم الغدیر بنا بر نزول این آیه کریمه بود و بیان تر آنست که رسول صلی الله علیه وآله
وسلم مامور شد از نزد خدای تعالی بتبلیغ ولایت و امامت علی بن ابی طالب علیه السلم
بسوی امت و آنحضرت بنا بر استشمام و استنباط کراهت و ثقل اینمعنی بر اکثر اصحاب
تسویف در تبلیغ این مینمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیه مذکوره نازل شد
ومضمون آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرموده ام و اگر تو تبلیغ این امر
نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوت نکرده خواهی بود اندیشه از مردم مکن که خدای
تعالی ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدای تعالی هدایت نخواهد کرد قوم
کافرین را و دور نیست که الف و لام القوم الکافرین برای عهد باشد و اشاره
باشد بجماعتی که کراهت داشتند از امامت و ولایت علی کما لایخفی علی الفطن الذکی
پس با وجود اینهمه مبالغه و اهتمام و نزول آیه وصدور عتاب نتواند بود که مراد
از مولی در حدیث مذکور غیر امامت باشد که قوام دین و حفظ شریعت منوط است
بآن و دلیل بر اینکه آیه مذکوره در شان علی علیه السلم نازل شده از روایات
مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل آیه مذکوره قال قال ابوجعفر محمد بن
علی معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی فضل علی بن ابی طالب علیه السلم وفی روایة اخری
معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون آیه

مذکور در شان علی نازل شد که رسول صلی الله علیه و آله دست علی علیه
السلام را گرفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه و
نیز فخر رازی در تفسیر کبیر نقل کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیة فی فضل علی
ابن ابی طالب علیه السلام و لما نزلت هذه الآیة اخذ بیده و قال من کنت مولاه
فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقیه عمر فقال هنیئا لک یا ابن
ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مومن و مومنة و از اوضح براهین بر اینکه قضیه
غدیر موجب امامت است نزول آیه الیوم اکملت لکم دینکم است در شان قضیه مذکوره ۳
چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین و اتمام نعمت و رضا بدین اسلام در آن روز
وجهی نتواند داشت و نزول این آیه در آن روز نزد شیعه محقق و ثابت است و
علمای اهل سنت نیز نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در
تاریخ بغداد و غیرهما روایت کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی عشر من ذی
الحجة کتب له صیام ستین شهرا و هو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صلی الله علیه و آله و
سلم بید علی بن ابی طالب علیه السلام فقال الست اولی بالمومنین من انفسهم قالوا بلی یا
رسول الله قال من کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب
اصبحت مولای و مولی کل مومن و مومنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و

اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم و بخاری در جلد سیم روایت
کرده از طاوس بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر این آیه یعنی آیه اکملت لکم دینکم بر ما نازل
میشدی هر آینه ما روز را که این آیه در آن روز نازل شده بود عید خود اخذ
میکردیم و اما اینکه بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت دلالت بر امامت فی
الجمله کند و نفی امامت ائمه ثلثه نتواند کرد جوابش آنست که مقصود از این خبر ثبوت
نص است بر امامت علی بن ابی طالب علیه السلام و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمه
ثلثه بنا بر عدم نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی بر امامت فی الجمله امامت
دیگری بدون نص ثابت نتواند شد و بیعت معارضه با نص نتواند کرد بالاتفاق و حال
آنکه ظاهر است از من کنت مولاه فعلی مولاه که عموم اوقات و چون بقیه زمان حیوة
رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم باستثنای عقلی بیرون رفت باقی ماند سایر اوقات
در تحت عموم حیثیت دوم از نصوص متواتره در نص خفی حدیث منزلت است و هو
قوله صلی الله علیه و آله و سلم لعلی علیه السلام انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه
لا نبی بعدی و تواتر این حدیث نیز بمنزله تواتر حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان
و هذا شیء ظاهر و مشتهر غنی لشهرته و تواتره عن ایرادها بالاسانید لان الناقل له هو الناقل
لخبر یوم الغدیر و قد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر و صحة التواتر فیه من جمیع الامة

المحمدیه وحاصل آنکه این حدیث از رسول صلی الله علیه وآله در مواضع دیگر نیز غیر از
غدیر عرض دونیا فته بحیث لا تحصی کثرة ونقله الفریقان نقلا متصلا مکشوفا و
النبی صلی الله علیه وآله وسلم خاطبه بذلك فی مقام بعد مقام واز جمله علما و مصنفین
اهل سنت در مسند خود نقل کرده اند از سعد بن ابی وقاص که انه قال ان رسول الله
صلی الله علیه وآله وسلم حین خرج فی غزاة تبوك استخلف علیا علیه السلام علی المدینة
فقال علی علیه السلام یا رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ما کنت احب ان تخرج فی
وجه الا وانا معك فقال اوما ترضی ان تکون بمنزلة هرون من موسی غیر انه لا نبی بعدی
ونیز در مسند بطریق دیگر از سعد نقل کرده ونیز در مسند از ابی سعید خدری
نقل کرده ونیز عبد الله بن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده ودر جمع
بین الصحیحین از سعد بچند طریق مذکور شده ونیز در صحیح بخاری در جزو رابع ودر جزو
سادس نقل کرده وکذلك مسلم در صحیح خود هر کدام بطرق متعدده نقل کرده اند
ورواه مجاهد فی تفسیره والنطنزی فی الخصایص وصنف ابن عقده کتابا فی طرقه ورواه
الخطیب فی التاریخ والعکبری فی الفضائل ورواه الفقیه ابن مغازلی فی المناقب
من اکثر من عشرة طرق ورواه التنوخی عن امیر المؤمنین علیه السلام وسعد بن ابی
وقاص وعبد الله بن مسعود وعبد الله عباس وجابر بن عبد الله الانصاری وابو

هر

هریره وابو سعید الخدری وجابر بن سمرة ومالك بن الحویرث والبراء بن عازب
وزید بن ارقم وابی رافع مولی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وعبد الله بن ابی اوفی و
ابی بردة الاسلمی کلهم عن ابی ایوب الانصاری وعقیل بن ابی طالب ومعاویة بن
ابی سفیان وام سلمه واسماء بنت عمیس وسعید بن المسیب ومحمد بن علی بن الحسین
علیهم السلام وحبیب بن ابی ثابت وشرحبیل بن سعد وغیرهم کلهم عن النبی صلی الله
علیه وآله وسلم وشرح الروایات باسانیدها وطرقها ورواه ابن عبد ربه فی کتاب
العقد وذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق ورواه فی الجمع بین الصحاح الست
وفی حدیث ابی داود وصحیح ترمذی الی غیر ذلك این بود بیان تواتر این حدیث پس منع
تواتر خبر منزله نیز که علمای اهل سنت کرده اند بمنزله منع تواتر خبر غدیر است و
مستحق جواب نیست واما بیان دلالت بر مطلوب آنست که منزله مضاف بعلم
عامست وشامل جمیع منازل ومراتبی که هرون را ثابت بود نظر بموسی علیه السلام
بدلیل صحت استثنای مرتبه نبوت چه اگر منزله عام نمیبود استثنای متصل صحیح
نمیبود وحاصل آنکه صحیح است بنهادن عرف چه اگر کسی بکسی گوید انت منی بمنزلة فلان من فلان
الا المنزلة الکذائیة هیچکس شك نکند در صحت این استثنا وباین تقریر که کردیم مندفع شد
بحث شارح مقاصد که استثنای مذکور در حدیث یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی

بمعنی استثنای مذکور متصل نیست که افاده اخراج منزله نبوت کند و بمنزله الا
النبوة باشد بلکه الا بمعنی لکن است و مفید استثنای منقطع و مستثنا باستثنای
منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم نیست عموم مستثنی منه که منزله
باشد و وجه دفع آنست که شک نیست که اگر بجای الا انه لا نبی بعدی الا النبوة میگفت
هرآینه کلام صحیح و استثنای متصل میبود و اگر منزله عام نباشد لازم آید که چنین
باشد و شک نیست که مراد ازین استثنای مرتبه نبوتست و الا کلام خالی از فایده بودی
پس واجبست که منزله عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل هرون از موسی آنست که
متصرف در امور موسی بود بنا بر آنکه خلیفه موسی بود و شریک امر او در حیوة
موسی علیه السلام پس اگر باقی ماندی بعد از موسی همان متصرف در امر موسی بودی
خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل خلافت و الا عزل هرون لازم آمدی بنبوت
موسی و انعزال نبی که موجب اهانتست جایز نیست پس این منزلة اعنی تصرف در
امور مطلقا ثابت باشد برای علی نیز نظر بعموم و چون تصرف در امور نبوت بر
سبیل استقلال که مرتبه نبوتست در شان علی جایز نیست بنا بر ختم نبوت پس تصرف
بر سبیل نیابت که مرتبه خلافت و امامتست ثابت باشد و هو المطلوب و
باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب شارح مقاصد و فخر رازی در کتاب اربعین

بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقی میبود بعد از موسی چه انعزال از خلافت
و استقلال در نبوت موجب اهانت نیست و وجه دفع آنست که منزله هارون
تصرف در امور بود بمعنی اعم خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت و
این منزله بهمین معنی اعم باید که ثابت باشد برای علی علیه السلام نیز و هارون
اگر بعد از موسی میبود بتقدیری که از خلافت منعزل میشد و باستقلال تصرف
در امر نبوت میکرد انعزال شان از مرتبه خود بمعنی اعم لازم نمی آمد و در شان علی
چون نبوت ممتنعست پس اگر چه بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزله هارون بمعنی
اعم برای علی ثابت نتواند بود و این خلاف مقتضای حدیث مذکور است **فصل
ششم از باب سیم از مقاله سیم** در ذکر بعضی از فضایل و کمالات که متصف بود
بآنها ذات مقدس علی بن ابی طالب علیه تا ظاهر شود افضلیت آنحضرت بعد
از رسول صلی الله علیه و آله و سلم از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه ذات مقدس او
نص بود جلی بلکه اجلای نصوص بامامت و خلافت آنحضرت بنا بر قبح تقدیم
مفضول بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا و عادة بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد
حتی النسوان و الصبیان بنا بر آنکه این مطلب اعنی افضلیت علی بن ابی طالب
از جمیع امت محمد صلی الله علیه و آله و سلم ابین است بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع

اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من از یکی از علمای زمان
شنیدم که یکی از افاضل سادات و حکمای فارس نقل کرد که بدیدنش رفتم و پرسید
که در ثبوت نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم بکدام دلیل خاطر
جمع نموده اید گفتم بهمین دلیل که در کتب متکلمین مذکور است تسلی نموده گفتم ظاهر
میشود که سید بدلیل دیگر از ادله مشهور اعتماد کرده باشند فرمود بلی
بتصدیق علی بن ابی طالب علیه السلام پوشیده نیست متانت و نجابت این کلام خاطر جمع نموده ام
چه آنقدر آثار فضل و کمال که از علی علیه السلام بما رسیده از پیغمبر صلی الله علیه
و آله و سلم بما نرسیده مگر بواسطه علی بن ابی طالب و اولاد طاهرین او پس هر که
اثری از آثار او و علی بن ابی طالب باشد نتواند بود مگر افضل الانبیا و سید المرسلین
و مخالفین نیز منع و انکار افضلیت آنسرور نتوانستند کرد مگر بزبان نه بدل و بلفظ
نه بمعنی و گویند افضلیت علی علیه السلام از سایر صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل
و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده
و اخلاق فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات دنیه رذیله مسلم است لیکن
افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عند الله تعالی مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی اکثریت
ثواب مخصوص است بابی بکر و گاه باشد که گویند کان افضلیت ابی بکر بشیء وقر

فی صدره و ما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرت که مسلم است بینهم و
و بعد از آن نقل اجوبه ایشان تا حقیقت بر فطن روشن شود و فضایل آن
حضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول است در کثرت بحدیست که عرفا
ممتنع حصر آن و در هیچ باب از ابواب شریعت ایشان آنقدر احادیث نیست
که در باب فضایل علی علیه السلام و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات
علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند و چون در این
باب نقل اصحاب ما و احادیث مختصه بما بر ایشان حجت نتواند شد همان از منقولات
و مسلمات ایشان ذکر باید کرد و الفضل ما شهدت له الاعداء و در میان علمای
اهل سنت دو ور تواتر عند محدثین ایشان ما یافتیم که از فضایل آنحضرت با آنکه مخالف
معتقد ایشانست هیچ پنهان نکرده اند و هر چه بایشان رسیده روایت کرده اند
و این از برکت ممارست فن شریف علم حدیث است و قریب بعناد متکلمین ایشانست
که بسبب شامت ممارست فن جدل بهیچ مرتبه توقف نتوانند نمود پس نقل
فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و اجوبه ایشان را ایراد نمایم تا از شایبه
ریب بری تر باشد بجهت ترک ابتدا بحدیثی چند از طرق اهل سنت نموده گوییم
روی حجة الاسلام ناصر بن ابی المکارم المطرزی الخوارزمی و هو من اعیان علماء

الاربعة المذاهب باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله لو ان الغياض
اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل علی بن ابی طالب یعنی
اگر همه درختان قلم شوند و همه دریاها مداد گردد و همه جنیان حساب کنند
و همه آدمیان نویسنده باشند هر آینه حصر فضایل علی بن ابی طالب علیه السلام
نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر آیه انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از ائمه
اربعه اهل سنت است روایت کرده که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب رسول
الله صلی الله علیه و آله و سلم ما جاء لعلی علیه السلام من الفضایل یعنی وارد
نشده و بما نرسیده برای هیچیک از اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم مثل
فضایلی که وارد شده در شان علی علیه السلام و روی الفقیه الشافعی ابن
المغازلی فی کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابی ایوب الانصاری که وقتی بیمار
شد رسول صلی الله علیه و آله و فاطمه صلوات الله علیها بدیدن او رفته
در وقتی که رسول الله صلی الله علیه و آله نقاهت داشت و بغایت ضعیف
و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بآن حال دید بگریه آمد و دموعش روان
شد فقال لها یا فاطمه ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها اباک فبعثه
نبیا ثم اطلع الیها الثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الله الی فانکحته و اتخذته

وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک زوجک باعظمهم حلما و اقدمهم سلما و اعلمهم
علما فسرت بذلک فاطمة و استبشرت الحدیث یعنی ای فاطمه بدرستی که خدای تعالی
نظر کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید و پیغمبر کرد پس نظر کرد دویم بار و برگزید
شوهر ترا و بمن وحی کرد تا ترا باو دادم و او را وصی خود کردانیدم آیا نمیدانی که
برای کرامت تست که خدای تعالی ترا تزویج کرد با عظیم ترین امت در حلم و سابقترین همه
در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر گردید
و مضمون تتمه حدیث آنست که گفت یا فاطمه مر علی را هشت دندانست نورانی یکی ایمان
بخدا دویم ایمان برسول صلی الله علیه و آله سیم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین
بن حسن و حسین ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر هشتم حکم کردن او بکتاب
الله تعالی ای فاطمه ما اهل بیتیم که خدای تعالی با هفت چیز مرحمت کرده که بهیچکس از اولین و اخرین
نکرده منا نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیاء و هو بعلک و منا شهیدنا
خیر الشهداء و هو حمزه عمک و از ماست آنکه باد و بال در بهشت پرواز میکند بهر جا
که خواهد و هو جعفر بن عمک و منا سبطا هذه الامة و هما ابناک و منا و الذی نفسی بیده
مهدی هذه الامة و ما در این مقام از احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استیفا بحث این
مقام مقدور نیست و بر است مستبصر فطن را این حدیث و حدیث ام سلمه کردن فصل

چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رو بر صاحب مواقف آورده
که شیعه را در اثبات افضلیت علی علیه السلام دو مسلک است اول در آنچه دلالت
کند بر افضلیت علی سبیل الاجمال و آن چند وجه است وجه اول آیه مباهله بنا بر آنست
که پیغمبر با قوم نصاری گفت بیایید تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را
و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم
لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر
علی علیه السلام با حضرت در آن مباهله داخل نبود پس حضرت مر علی را نفس خود خوانده
و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال با نبی و از جمله
کمالات نبی چون نبوت بیرون رود بنا بر ختم نبوت سایر کمالات در حکم مساوات
داخل باشد و چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوت پس افضل
باشد از امت چه نبی لامحاله افضل بود از امت وجه دوم خبر طیر و آن چنانست که
مرغ کبابی نزد پیغمبر آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بسوی تو که با من شریک
شود در تناول این طیر پس علی علیه السلام آمد و با حضرت در اکل طیر شریک و موافقت
نمود پس علی احب خلق باشد نزد خدای تعالی و محبت از خدای تعالی بمعنی کثرت ثواب و
تعظیم است که معنی افضلیت است وجه سیم قوله علیه السلام اخی و وزیری و خیر من

اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابی طالب علیه السلام یعنی برادر من و وزیر
من و بهترین کسانی که خواهند ماند بعد از من که دین من گذارد و وعدهای مرا بوفا
رساند علی بن ابی طالب است و این نص صحیح است بافضلیت وجه چهارم پیغمبر خبر داد
در باره ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب که یقتله خیر الخلق و علی علیه السلام
در حرب خوارج قتل او نمود و این نیز نص صحیح است بافضلیت وجه پنجم قوله علیه السلام
لفاطمه اما ترضین انی زوجتک من خیر امتی وجه ششم قوله علیه السلام خیر من اترک
بعدی علی علیه السلام وجه هفتم نقلست از عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر که داخل
شد علی علیه السلام پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم که پدر و مادرم فدای
تو باد آیا تو نیستی سید عرب فقال انا سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی
سید عرب باشد سید اصحاب نیز باشد و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب
باشد وجه هشتم قوله علیه السلام لفاطمه ان الله اطلع علی اهل الارض فاختار منهم
اباک فبعثه نبیا ثم اطلع ثانیة فاختار بعلک و ظاهر است که برگزیده خدا بودن
بعد از پیغمبر دلیلست بر افضلیت بعد از پیغمبر وجه نهم مواخاة پیغمبر با علی چه پیغمبر میان
هر دو کس از اصحاب عقد اخوت فرمود و خود با علی مواخاة نمود و شک نیست
دلالتش بر افضلیت علی علیه السلام وجه دهم در روز خیبر نخست ابو بکر را فرستاد

ومنهزم برگشت پس عمر رفت واو نیز گریخت پس حضرت بغایت مهموم شد
وفرمود لاعطین الرایة الیوم رجلا یحب الله ورسوله ویحبه الله ورسوله کرار
غیر فرار وهر یک از مهاجر وانصار توقع داشتند که علم باو دهد حضرت ملتفت
بکس نشد وگفت این علی گفتند درد چشم دارد پس علی را طلبید آب دهن مبارک
بچشم وی انداخت وعلم بدست وی داد وفتح بدست او شد وبیان دلالتش آنکه
صفت کردن پیغمبر مر علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام شیخین صریحست که
صفات مذکوره مر شیخین را بلکه مرد دیگر را حاصل نیست وجه یازدهم قوله تعالی
وفی حق النبی صلی الله علیه وآله فان الله هو مولاه وجبرئیل وصالح المؤمنین یعنی خدا
ناصر است مر پیغمبر را وجبرئیل وصالح مؤمنین والمفسرون قالوا المراد من صالح
المؤمنین علی بن ابی طالب ودلالتش بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن
خدای تعالی مر علی را بنصرت پیغمبر که افضل طاعاتست ومقارن کردانیدن نصرت
وی بنصرت خدا وجبرئیل صریحست در افضلیت وجه دوازدهم قوله صلی الله
علیه وآله من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی تقواه والی ابرهیم فی علمه والی
موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب واین حدیث دلالت کند
بر مساوات علی با انبیای عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل وصفات

کمالت

کمالست وظاهر است افضلیت انبیا از سایر صحابه ومساوی افضل افضل وجه ه
سیزدهم شک نیست بودن علی از ذوی القربی وشک نیست در وجوب محبت
ذوی القربی بنا بر آنکه حق تعالی ویرا اجر رسالت کردانید لقوله تعالی قل لا اسئلکم
علیه اجرا الا المودة فی القربی وشک نیست که ابو بکر ویاران او چنین است و
هر که واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضلست از کسی که نه چنین باشد وجه
چهاردهم علی علیه السلام هاشمیست بخلاف یاران دیگر وهاشمی افضلست
از غیر هاشمی لقوله صلی الله علیه وآله ان الله اصطفی من ولد اسمعیل قریشا واصطفی
من القریش هاشمیا وجه پانزدهم قوله صلی الله علیه وآله من کنت مولاه فعلی
مولاه چه لفظ مولی در شان پیغمبر یفید انه کان مخدوما للکل وصاحب الامر فیهم
فعلی علیه السلام ایضا کذلک واذا کان کذلک کان افضل والذی یدل علی انه
یفید المعنی الذی ذکرناه ان النبی صلی الله علیه وآله لما ذکر هذا الکلام قال عمر لعلی
بخ بخ یا علی اصبحت مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنة الی یوم القیمة وجه شانزدهم
قوله صلی الله علیه وآله انت منی بمنزلة هرون من موسی وشک نیست که هرون
افضل از امت موسی بود پس علی نیز افضل از امت محمد باشد وجه هفدهم روی
ابن مسعود ان النبی صلی الله علیه وآله قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه هجدهم

ان علیاً لم یکفر بالله طرفة عین و ابوبکر و یاران او کافر بودند و مسلمان شدند
و شك نیست مؤمن دایمی اتقی است ممن کان کافراً ثم صار مؤمناً و الاتقی افضل
لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقکم وجه نوزدهم انه علیه السلام کان اکثر جهاداً
من ابی بکر فوجب ان یکون افضل منه اما انه اکثر جهاداً فانه ظاهر و اما انه من کان
اکثر جهاداً فهو افضل لقوله تعالی فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیماً و قوله
علی القاعدین یدل علی ان المراد هو جهاد العدو لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان
علی قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل آنکه علی علیه السلام بر بالای منبر در مجمع ناس میگفت
انا الصدیق الاکبر آمنت قبل ان آمن ابوبکر و اسلمت قبل ان اسلم ابوبکر و هرگز هیچ
کس تکذیب وی نکرده و هذا یدل علی ان ذلك کان ظاهراً فیما بین الصحابة و نیز انس روایت
کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین و اسلم علی یوم الثلثا و نیز سبق ایمان علی اقر [بست]
بعقل لانه کان ابن عمه و فی داره و مختصاً به بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب و
انسان عاقل چنین مهمی را اول بر بیگانه اظهار کند لا سیما و الله تعالی یقول و انذر
عشیرتك الاقربین اگر گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام بر احدی نکردم الا [الکبم] توقفی
و تاخیری در قبول اسلام کرد مگر ابوبکر که اصلاً توقف نکرد و تا عرض کردم قبول
نمود و با وجود این نقل التأخر اسلام ابوبکر از دیگری صورت [اسلام م] نتواند داشت مگر از

تقصیر پیغمبر در عرض و آن ممتنعست و بتقدیر تسلیم سبق اسلام علی در وقت
قبول اسلام کودك بود و در صحت اسلام کودك خلافست و بتقدیر صحت فلا شك
ان اسلام عاقل البالغ الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام صبی الذی لا یکون
بالغاً و بر تقدیر تسلیم بلوغ لا شك ان علیاً فی ذلك الوقت ما کان مشهوراً و لا
مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و
شوکة فی الاسلام بخلاف ابوبکر که شیخی بود محترم و از بیگانگان و باسلام او قوتی
و شوکتی در اسلام حاصل شد جوابش آنست که اما خبر مذکور معارضه با آنچه در
سبق ایمان علی گفتیم نتواند کرد بنا بر آنکه خبر واحد است و بتقدیر قبول مفید
ظن ضعیف بیش نیست و نیز تاخیر عرض هرگاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید
و اما کودك بودن علی در وقت اسلام مجزوم نیست و لازم نیاید چه سن شریف
آنحضرت شصت و پنج یا شش بود و مدت نبوت بیست و سه و مدت مکث علی
بعد از نبی قریب سی سال و مجموع پنجاه و سه و چون پنجاه و سه از شصت و شش
کم کنی دوازده یا سیزده ماند و بلوغ در این سن لا محاله ممکن و چون ممکن باشد
واجبست حکم بوقوعش بقوله صلی الله علیه و آله لفاطمة زوجتك اقدمهم سلماً
و اکثرهم علماً و بر تقدیر تسلیم لا امتناع فی وجود الصبی کامل العقل و لهذا حکم ابو حنیفه

بصحة اسلام الصبي فصدور الاسلام عن علي عليه السلم في وقت الصبي يدل على
فضله كما لا يخفى واما حصول شوكت بسبب اسلام ابي بكر كما هو مسلم انست كه مسلم
باشد بودن ابي بكر قبل از اسلام من المعتبرين فهو ممنوع پس چون ثابت شد سبق
اسلام علي پس علي افضل باشد لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون
واين وجوه ثمانيه اخيره از كتاب اربعين نقل شد بناءً على ما كان في المواقف
وجه بيست ويكم قوله صلى الله عليه وآله لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة
من احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني وبغيضي بغيض الله
واين وجه از شرح مقاصد نقل شد ومجموع بيست ويك وجه است ذال بر افضليت
على سبيل اجمال يعني با عدم تعيين ما به الفضل مسلك دويم در آنكه دلالت
بر افضليت علي عليه السلم على سبيل التفصيل اعني بيان تفصيل فضايلي كه علي عليه السلم
در هر كدام از آن افضلست از صحابه وهي امور الاول العلم وشك نيست كه علي اعلم
صحابه است ودليل برين اما اجمالا فهو انه لا نزاع في ان عليا عليه السلم كان في
اصل الخلقة في غاية الذكاء والفطنة والاستعداد للعلم وكان محمد صلى الله عليه
وآله افضل الفضلاء واعلم العلماء وكان علي عليه السلم في غاية الحرص في طلب
العلم وكان محمد صلى الله عليه وآله في غاية الحرص في تربيته وفي ارشاده الى اكتساب

الفضايل

الفضايل وبا وجود اين در كودكي در كنار او بود ودر بزرگي داماد وغمخوار
او وكان يدخل عليه في كل الاوقات وهرگاه كه شاگرد در غايت ذكا ودر نهايت
ودر نهايت حرص بر تعلم باشد واستاد در غايه شفقت ونهايت حرص بر تعليم واتفاق
افتد كه از طفوليت خدمت استادي چنين كند وايضا بخدمتش در هر وقتي
از اوقات او را ممكن گردد فلا شك انه يبلغ في العلم كل مبلغ فاما ابو بكر نرسيد
بخدمت پيغمبر صلى الله عليه وآله مگر در وقت پيري ووقتي كه رسيد نيز دوام
صحبت ميسر نبود وكان لا يصل الى خدمته في اليوم والليلة الا مرة او مرتين
وعلي عليه السلم كان متصلا بخدمته صلى الله عليه وآله في اوان الصغر وقد
قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر واما تفصيلا
فيدل عليه قوله تعالى وتعيها اذن واعية واكثر المفسرين على انه علي عليه السلم وروى
انه لما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وآله اللهم اجعلها اذن علي وقال
علي عليه السلم ما نسيت بعد ذلك شيئا وشك نيست كه اختصاص مزيد فهم
وحفظ موجب اختصاص مزيد علمست وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقضاكم
علي يعني داناترين شما بقضا وحكم در شرعيات عليست وشك نيست كه قضا
محتاجست بجميع علوم پس بايد كه علي افضل باشد در جميع علوم ونيز در قضاياي

کثیره عمر خطا کرد در حکم و علی علیه السلام خطای او نمود و عمر معترف شد و گفت تنبیه م
لولا علی لهلک عمر و ایضاً قال علیه السلام علمنی رسول الله الف باب من العلم
فتح کل باب الف باب و نیز فرموده والله لو کسرت لی الوسادة ثم جلست علیها
لقضیت بین اهل التوریة بتوریتهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل
الزبور بزبورهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آیة نزلت فی بحر ولا
بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا لیل ولا نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت
و فی ای شیء نزلت و مقصود تمثیل احاطه علم آن سرور است بجمیع اشیا این مدعی فعیت
اعتراض ادعی هاشم بان التوریة قد نسخت فکیف یجوز الحکم بها و ایضاً فانا نتفحص من
احوال العلوم فاعظمها علم اصول الدین و قد جاء فی خطبه علیه السلام من اسرار
التوحید والقرآن والنبوة والقضا والقدر و احوال المعاد ما لم یأت فی کلام
سایر الصحابه و نیز جمیع فرق متکلمین منسوب بآنحضرت اند اما معتزله مفتخرند بانتساب
بوی و اما اشاعره رئیس ایشان ابی الحسن اشعری تلمیذ ابی علی معتزلیست و اما
شیعه انتسابشان بآنحضرت ظاهر است و اما الخوارج فهم مع غایة بعدهم
عن علیه السلام کلهم منتسبون الی اکابرهم و سلفهم وهم کانوا تلامذة علی بن ابی
طالب علیه السلام فثبت ان جمهور المتکلمین من فرق الاسلام کلهم تلامذة علی

علیه

علیه السلام و منها علم التفسیر و ابن عباس رئیس المفسرین کان تلمیذاً له علیه السلام
و منها علم الفقه و کان فیه الدرجة القصوی کما دل اقضاکم علی و لو کسرت لی
الوسادة علی ما مر و منها علم الفصاحة و معلوم ان احداً من الفصحاء الذین بعده
لم یدرک گرد درجته و لا القلیل من درجته و منها علم النحو و معلوم انه انما ظهر
فیه و هو الذی ارشد ابا الاسود الدئلی الیه و منها علم تصفیة الباطن و معلوم
ان نسبة جمیع الصوفیه ینتهی الیه و منها علم الشجاعة و ممارسة الاسلحة و معلوم
ان نسبة هذا العلم ینتهی الیه فثبت بما ذکرنا انه علیه السلام کان استاد العالمین
بعد محمد صلی الله علیه و آله فی جمیع الخصال المرضیه و المقامات الشریفه و اذا
ثبت انه اعلم الخلق بعد رسول الله ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله لقوله تعالی هل
یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون الثانی الزهد و اشتهر عنه انه مع اتساع
ابواب الدنیا علیه ترک التنعم و تخشن فی الماکل و الملابس و لم یلتفت الی اللذات و قد کان
فی الصحابة جمع من الزهاد کابی ذر و سلمان و ابی درداء و کلهم کانوا فیه تلامذة
علی علیه السلام الثالث الکرم فقد اشتهر انه کان یؤثر المحاویج والمساکین علی نفسه
و اهله و کان ذلک عادة منه حتی تصدق فی الصلوة بخاتم و نزل فی شانه ما نزل
و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمی که علی در نماز بسایل داد برابر بود با خراج

شام کرشش صد خروار نقره بود و چهار خروار طلا بود و یتصدّق ایضاً و لیالی
صیام المنذور بما کان فطوره و نزل فیه و یطعمون الطّعام علی حبّه مسکیناً
و یتیماً و اسیراً الرّابع الشّجاعة و متواتر است مکافحه حروب و لقای ابطال و قتل
صنادید جاهلیت و وقایع بدر و احد و خیبر و حنین و خندق حتی قال صلی الله
علیه و آله و سلم لضربة علیّ خیر من عبادة الثّقلین و قال جبرئیل لا فتی الا علیّ لا سیف
الا ذو الفقار الخامس حسن الخلق و قد کان مع غایة شجاعته و بسالته حسن
الخلق جدّاً و قد بلغ فیه الحیث نسبه اعدائه الی الدّعابة معاویه بصعصعه بن
صوحان گفت صفت کن صاحب خود علی را گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که یکی
میبود از ما بود و با ما میگفت و از ما میشنید و با ما میخندد و می آشامید و
بهر طرف که میخواهید برا اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتاده گی بود و مع ذلک
کانت هیبته مهابة الاسیر المربوط للسّیاف الواقف علی رأسه یعنی با وجود اینهمه میترسیدیم
از و و بیم میبردیم مانند ترسیدن زنجیر بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش
ایستاده باشد السّادس العبادة و کان علیه السّلام اذا شرع و صلوة التّهجّد و
شرع فی الدّعوات و التّضرعات الی الله تعالی بلغ مبلغاً لا یوازیه احد ممّن جاء بعده
من الزّهّاد و کان فی غایة البعد عن الدّنیا و کان یقول فیما یقول فی مخاطبة الدّنیا

یادنیا یادنیام

یا دنیا الیّ تعرضت ام الیّ تشوّقت هیهات غرّی غیری لا حاجة لی فیک قد طلّقتک ثلثاً
لا رجعة فیها فعیشک قصیر و خطرک یسیر و املک حقیر آه من قلّة الزّاد و طول
الطّریق السّابع مزید قوّته و شدّته حتی قلع باب خیبر و قال ما قلعت باب خیبر بقوّة
جسمانیة لکن قلعها بقوّة الهیة الثّامن النّسب العالی و معلوم ان شرف الانسان
هو القرب من رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و هو کان اقرب النّاس فی
النّسب الی رسول الله صلی الله علیه و آله و عبّاس اگرچه عمّ پیغمبر بود امّا برادر پدری
عبد الله بود و ابوطالب برادر روی من الاب و الام و نیز علی هاشمی الطّرفین بود
چه پدرش ابوطالب بن عبد المطّلب بن هاشم است و مادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم
التّاسع المصاهرة و لم یکن لاحد من الخلق مصاهرة بمثل ما کان لعلیّ چه داماد فاطمه
زهرا چون دامادی بدختر پیغمبر است فانّ النّبی صلی الله علیه و آله قال سیّدة نساء
العالمین اربعة و عدّ منهنّ فاطمة صلوات الله علیها العاشر انّه لم یکن لاحد من الصّحابة
اولادی شارکون اولاد علیّ فی الفضیلة فانظر الی الحسن و الحسین و هما سیّدا شباب
اهل الجنّة ثمّ الی اولادهما و اولاد اولاده ممّن اتّفق الانام علی فضلهم علی العالمین حتی کان ابو
یزید مع علوّ درجته سقّاء فی دار جعفر الصّادق علیه السّلام و کان معروف الکرخی
بوّاب دار علیّ بن موسی الرّضا علیه السّلام و قال شارح المواقف هذا ممّا لا شبهة فی

صحبته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى الرضا عليه السلام
وكان يحبه واما ابو يزيد او ذلك زمان حضرت جعفر نكرده بود وصحبت ظاهری
آنحضرت درنیافته چه وی از معروف متاخر است لکنه کان یستفیض من روحانیة
جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه پس هرکاه علی علیه السلام در هر یك ازین فضایل
مذکوره زاید باشد بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء على غيره انما يكون
بكماله من الكمالات وقد اجتمع في علي من الكمالات ما تفرق في الصحابة پس اکر علی در
هر یك ازین صفات کمال با دیکری مساوی میبود چون در دیکری همه مجتمع نیست
لا محاله علی افضل میبود از همه فکیف که علی زاید است در همه یعنی از مشارك در ان صفة
این بود همه ادله که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است
واحادیث و روایاتی که درین ادله وارد است همه مروی بطریق اهل سنت است و ثابت
نزد ایشان و هیچکدام از مختصات شیعه نیست چه مختصات ایشان حجت بر مخالفین
نتواند شد وجواب که متکلمین ایشان ازین ادله کفته اند بر دو کونه است یکی اجمالی
ودیکری تفصیلی اما اجوبه تفصیلیه راجع است یا بقدح در ثبوت خبر و یا بتاویل
وتخصیص آن و یا بمعارضه بنقل فضایل برای ابی بکر و هر جواب که بمنع ثبوت خبر باشد
چون از صحیحات خود شان است ضرری نتواند داشت چه لا اقل موجب اسکات والزام

ایشانست اما تاویل وتخصیص نیست مکر ترك ظاهر و مقتضای ظاهر تا ممتنع نباشد
بدلیلی ترکش جایز نیست وحال آنکه در اکثرش در غایت ظهور است مثل تخصیص خیر
واجب بخیر من بعض الوجوه وباجبید رستی معین وامثال آن واما معارضه بر تقدیر
ثبوت روایات چند معدود ولمست مثل اقتدوا بالذين بعدی ابی بکر و عمر ومثل هما
سیدا کهول اهل الجنة ومثل یابی الله و رسوله الا ابا بکر و مثل ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبیین علی رجل افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا
وامثال آن چون از مختصات ایشانست و در طریق شیعه اصلا موجود نیست
بلکه منافی آنها ثابتست باحادیث و روایات غیر محصور و غیر ممکن الحصر که همه
بطریق ایشان ثابتست و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه از ان در تضاعیف
این باب مذکور شد چه تواند کرد و چکونه برابری تواند نمود واما جواب اجمالی ایشان
فقال صاحب المواقف والجواب ههنا عن الكل انه يدل على الفضيلة واما على الافضلية
فلا وكيف ومرجعها الى كثرة الثواب وذلك يعود الى اكتساب الطاعات والاخلاص
فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وتقوية الدين یعنی ادله شیعه دلالت بر افضلیت
علی نکند چه افضلیت شاید بکثرت ثواب است و ثواب مترتب بطاعات و اخلاص
در طاعات و نصرت و تقویت دین و اسلام و ابو بکر تا مسلمان شد همیشه

مشغول بوده بدعوت مردم بسوی خدا و بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه
و زبیر و سعد بن ابی وقاص و عثمان بن مظعون و اسلام بایشان قوی شد و قال
شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة علی فضیلة علی بن ابی طالب والجواب
انه لا کلام فی عموم مناقبه و وفور فضائله و اتصافه بالکمالات و اختصاصه
بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة عند الله
تعالی بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر و بر غافل
فطن از این دو جواب که این دو عظیم الشان کانه استعداد خود بآن منتهی نموده اند
واضح و لایح تواند شد حقیقت دعوای ما در اول فصل که اجماعست بر منع افضلیت
علی علیه السلام بزبان میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد
در شرح عقاید نسفی در باب تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف درین باب
گفته و الانصاف انه ان ارید بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف فیه جهة و
ان ارید بها یعده ذوو العقول من الفضائل فلا و شک نیست در جریان این سخن
در باب ابوبکر و عمر نیز و پوشیده نماند که فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگرچه بالمفهوم
و بحسب صدق غیر فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالاتست اما بحسب تحقق
و وجود از وجدان تواند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم و اعمال

که مراد از فضایل و کمالاتست پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت
فصل هفتم از باب سیم از مقاله دویم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت
از غیر علی علیه السلام و دلیل بر آن چند وجه است اول نص قرآن مجید و هو قوله
تعالی لابراهیم انی جاعلك للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین
یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد و مراد از عهد نیست مگر امامت
بدلیل انی جاعلك للناس اماما و خلفای ثلثه ظالم بوده اند بنا بر آنکه کفر ایشان
محقق بود و هر که کافر باشد ظالمست لقوله تعالی ان الشرك لظلم عظیم و لقوله
تعالی والکافرون هم الظالمون و مضمون آیه نفی نیل عهد است از هر که ظالم بوده
باشد در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه مستقبله آن وقت چه صیغه لا ینال
فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید عموم بدلیل صحت استثنا بان
یقول مثلا احد لا ینال عهدی الظالمین الا بعد ترك الظلم و هر چه صحیح باشد
استثنای آن واجبست دخول او در حکم مستثنی منه لولا الاستثناء و باین
تقریر مندفعست جواب مواقف و شرح مواقف و شرح مقاصد از دلیل بمنع کون
من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی لا نسلم که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه
در وقت اسلام کافر بودن صادق نیست و چون کافر صادق نباشد ظالم بسبب کفر

صادق نتواند بود و وجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافیست

در استدلال و حاجت نیست بصدق در وقت کفر ظالم باشد صادق است

عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله و قت ظلم و از جمله اوقات مستقبله

وقت ظلم زمان اسلام است یعنی هر که کافر باشد در وقتی هر چند مسلمان شود

و اصلاح حال خود کند قابل امامت نتواند بود بنص آیه کریمه و فخر رازی ایراد این

دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور کرده و جواب از آن منع عموم نموده و گفته

که دلیل عموم را که صحت استثناست معارضه کرده بصحت تقسیم یعنی یصح ان یقال

الظالم لاینال عهدا لامامة فی حال کونه ظالما او فی جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم مشترك

بین القسمین لم یصح تقسیمه الیها و جوابش آنست که نیل عهد که مفهوم سلبی است قابل

مر تقسیم بحال الظلم و بجمیع احوال را نه عدم نیل عهد که مفهوم سلبی است چه سلب

مفهوم مشترك محقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم

مشترك که جایز است تحقق در ضمن فرد واحد و این دلیل عامست مر ابوبکر و عمر

ابوبکر را و وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت عمر امامت را طعن کردنست در هر یك

از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد اما طعن در ابوبکر اول آنکه

مخالفت صریح کرد با نص کلام خدا و هو قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم الآیه در

اسلام و نیز هیچ کس در وقت ظلم

منع

منع فاطمه زهرا صلوات الله علیها میراث پدر خود پیغمبر را صلی الله علیه و آله و سلم

و معلومست عموم خطاب پیغمبر و امت را و مستند شد در منع بخبری که خود

منفرد بود بروایتش و هو ان النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال نحن معاشر

الانبیا لا نورث ما ترکناه صدقه حال آنکه بغایت قلیل الروایتست و متهم است

در این روایت لکونها نفعا له حیث کل له الصدقه و عجب است بغایت بلکه ممتنع است

بسبب عادت اختصاص ابا بکر بشنیدن چنین خبری و بی عمر و ممتنع است

عقلا و شرعا که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث و بر وارثان او اختصاص

ترکه او حرام و مع ذلك پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد از این حکم و منع

نفرموده از طلب آن و اهمال کرده باشد در انذار اهل بیت و فرزندان و

خویشان خود را با وجود آنکه مامور است بآن فی قوله تعالی و انذر عشیرتك

الاقربین و یا آنکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان پیغمبر نشنیده باشند

سخن پیغمبر را و التفات نکرده باشند امر او را و طلب غیر حق خود کرده باشند

با آنکه معصوم و مطهرند بحکم نص قرآن که انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس

اهل البیت و یطهرکم تطهیرا و نیز این روایت مخالف صریح قرآنست در ثبوت

میراث انبیا حیث قال الله تعالی و ورث سلیمان داود و قال تعالی عن زکریا

فهب لی من لدنك ولیاً یرثنی ویرث من آل یعقوب پس سند معست جواب موافق
ومقاصد که روایت مذکور اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را رسد عمل با آن هر
گاه خود بمشافهه از پیغمبر شنیده باشد چه این چنین خبری مفید قطع خواهد
بود پس تخصیص قرآن بآن توان کرد و وجه دفع آنست که حاکم هرگاه بفرمودهٔ پیغمبر
حاکم باشد و یا معصوم نباشد او را رسد عمل بشنیدهٔ خود از پیغمبر هرگاه شنیدهٔ او
مخالف صریح قرآن نباشد و محالست که باشد رسد حاکمی را که از پیش خود حاکم
باشد و مع هذا متهم نیز باشد و نیز آنچه را دعوای شنیدن کرده مخالف صریح قرآن
فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر مخالف این حکم کرد در نزاع با علی و عباس که روی
انهما اختلفا فی بغلة رسول الله وسیفه وعمامته فحکم بها ابوبکر میراثاً لعلی بن ابی
طالب علیه السلام پس اگر صدقه بودی بر علی حلال نبودی و واجب بودی بر ابا بکر
انتزاع از دست هر دو و دیگر آنکه منع فاطمه علیها السلام کرد از فدك و آن قریه چند بود
از خیبر که پیغمبر او را بوی بخشیده بود و بتصرف او داده و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن
قریه نمود و زهرا علیها السلام اظهار بخشش نمود تصدیق وی نکرد علی علیه السلام
وحسنین و ام ایمن ادای شهادت کردند رد نمود و حال آنکه علی علیه السلام بحکم آیه
مباهله نفس پیغمبر و زهرا بمقتضای فاطمة بضعة منی من اذاها فقد اذانی بضعهٔ پیغمبر است

وحسنین سیدا شباب اهل الجنة و بمقتضای آیه تطهیر از شهود ادعیه بر وایاتی
که ثابت شده بطریق اهل سنت از جملهٔ اهل بیت و واجب العصمة والطهارة وام
ایمن زنی بود که پیغمبر در شأن او گفته بود ام ایمن امراة من اهل الجنة پس سند منع شد
جواب موافق که منع عصمت مدعی نموده میگوید رد شهادت حسنین بنابر آن بود
که قبول شهادت ولد برای احد الابوین خلافیست و رد شهادت علی و ام ایمن بنا
بر قصور از نصاب شهادت و هو رجلان او رجل وامرأتان و حکم بشاهد و یمین
نکرد لکونه ایضاً مما اختلف فیه و وجه دفع آنست که ظلم ابوبکر بنا بر تکذیب اهل
البیت و رد شهادت ایشان است که بمقتضای صریح قرآن مذهوب الرجس و واجب
الطهاره اند نه تنها دفع فاطمه از فدك و منع کردن ابوبکر حق عصمت و طهارت را
از اهل البیت بغایت اقبح از منع فدك و ظلم او بر اهل البیت فی الحقیقه آنست نه
این و عجب حالیست که تصدیق ازواج نمودند در ادعای اختصاص حجرهٔ مطهره بدون
شاهدی و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت
و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیه فدك نموده میگوید لو سلم صحة ما ذکر
فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعی والشاهد وله
الحکم بما علمه یقیناً وان لم یشهد به شاهد و طرفه حالیست که منع صحت قضیه

مذکوره از هیچکس منقول نشده و از اصحاب و با آنکه منع متواتر است به یکوی مانند
خبر غدیر و غیر آن نموده اند منع صحت قضیه فدک نتوانستند نمود و طرفه تر آنکه با
وجود عصمت مدعی و شاهدی معلوم و یقینی بودن خلاف دعوی مدعی نیست مکو
تجویز اجتماع نقیضین پس عبرت کیند که بچارگان با انکار علمای معقول نیچه با
معقولات بازی خود میدهند و عجیب تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور میکوید و
لعمری ان قضیة فدک علی ما یزوید الروافض من ابین الشواهد علی انهما کانا فی الضلالة
وافترائهم علی الصحابة وکونهم الغایة فی العواید والنهایة فی الوقاحة حیث ظنوا بمثل
ابی بکر وعمر انهما اخذا حوش لالة النبوة ظلماً لا ینتفع به الاخرون لا انهما انفسهما و لا
من یتصل بهما ومثل علی علیه السلام انه مع علمه بحقیقة الحال لم یرد فی تلک الضلالة
ایام خلافته وبسایر الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض و لا اعتراض سوکند میخورد
که قضیه فدک بطریقی که شیعه روایت میکنند شاهد بین است بر فرو رفتن شیعه
در ضلالت و در دروغ بستن ایشان بر صحابه و بر بودن شیعه در غایت کمراهی و نهایت
بی شرمی که کمان برده اند بمثل ابوبکر و عمر که ایشان حق فرزند پیغمبر بظلم گرفته باشند
که دیگران بآن منتفع شوند نه خود شان و نه خویشان نشان و کمان برده اند بمثل
علی علیه السلم که در وقت خلافت خود که قادر بود بر دفع ظلامت دفع چنین

ظالمی نکرده باشد و حق را بمستحق نداده و کمان برده اند بسایر صحابه که چنین ظالمی را
دیدند و ساکت شدند و هیچ نگفتند و پوشیده نماند که این گفتگوی بنابر
منع صحت نقل قضیه مذکوراست و بجای سند آن منع و بر غافل ظاهر است که منع
صحت خبر فدک در مرتبه منع وقوع خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت ابی بکر
دانسته یا نقل کرده خبر اخذ فدک را نیز شنیده و نقل کرده و این قابل تعرض
جواب نیست غایتش تعجب در پیست که کمان ظلم ابوبکر بر سلاله نبوت و ادعای
خلافت خود بصنعه پیغمبر و کمان شهادت زور و کواهی باطل بمثل علی بن ابی طالب و
بمثل حسنین که نص قرآن کواهی بطهارت شان داده و تدین اهل بیت پیغمبر چون
باشد با تدین ابوبکر و عمر که کمان ظلم در باده ایشان بردن ضلالت و غوایت
باشد و کمان کذب و طلب ناحق باهل بیت رشد و هدایت و بی شرمی و وقاحت
در نسبت ظلم بابی بکر بیشتر باشد یا در منع عصمت سلاله نبوت و اهل بیت
طهارت ما از سر دعوی عصمت اصطلاحی بکذریم و مضایقه منع آن نکنیم با
عصمت و طهارت قرآنی چه توان کرد فاعتبروا یا اولی الابصار و اما دفع نکردن
علی علیه السلام ظلامت مذکوره را در زمان خلافت خود بنابر آن بود که خلافت
او بعد از ثلثه خلافتی نبود که در آن خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند کرد چنانکه

و ایضا ای این ظلم با بوبکر نسبت کردن بر تقدیر تسلیم صحت نقل کمان کذب است بر اولاد پیغمبر

پیش ازین اشاره بان کرده علی در زمان خلافت کنام بدعتهای ابوبکر و عمر را که فطنه
غرضی دران نبود توانست رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خود بود بصیغه صدقه
تصرف در ان شده رفع تواند کرد سیم انکه ابوبکر ایذای پیغمبر کرد و ایذای پیغمبر
ایذای خداست و کنام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول خدا تواند بود اما اینکه
ایذای پیغمبر کرد بنا بر انکه ایذای فاطمه کرده در رد دعوی وی و تکذیب وی کرد
در ادعای بخشش فدک و تکذیب شخصی بالضروره ایذای اوست و نیز ثابت و محقق است
بیننا و بینهم که فاطمه از و آزرده شد و از و راضی نشد تا انکه رحلت فرمود و وصیت
نمود که او را در شب دفن کنند تا ابوبکر بجنازه او حاضر نشود و بر و نماز نکذارد
و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در
صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی الطرایف و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه
ایراد کرده بطرق کثیره و کفته که این خبر متحقق و معلوم است و دفع آن شوان کرد و نقل
کرده که ابوبکر بعد از آزردن فاطمه مکرر بعذرخواهی او عمر را فرستاد و خود رفت و
فاطمه راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک از و رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان
دفنش کنند و بعد از تصحیح و تحقیق این خبر چون خود سنی است در صدد توجیه
واعتذار آن در آمده بعذرهای که بدتر از کناهست و اینجا مقام ذکر آن و حاجت تطویل

آن نیست چهارم انکه قصد احراق خانه علی علیه السلم کرد و عمر از بران داشت که خانه
علی را بسوزد و در آن خانه علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلم و جماعتی از بنی
هاشم بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه قال
اتی عمر بن الخطاب منزل علی علیه السلم فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن للبیعة و ذکر
الواقدی ان عمر جاء الی علی علیه السلم فی عصابة فیهم اسید بن الحضیر و سلمة بن اسلم
فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و ابن خیرانه در غرر آورده که زید بن اسلم کفت که من
از جمله جماعتی بودم که هیمه میکشیدند با عمر در وقتی که علی و اصحابش از بیعت
میمودند پس عمر کفت مر فاطمه را که بیرون فرست آنانی را که در خانه تواند و الا خانه را
با هر که در اوست بسوزانم فاطمه فرمود که میسوزانی علی را و فرزندان مرا کفت آری
والله مکر انکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبد ربه آورده که علی و عباس در
خانه فاطمه بودند که ابوبکر کفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را و اکر ابا کنند مقاتله کن
فاقبل بقبس من نار علی ان تضرم علیهما النار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب
اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن و کتاب انفاس الجواهر نیز مثل این وارد
شده و این جمله از علماء اهل سنت است پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال انکه
پیغمبر کفته بود لعن الله المتخلف عن جیش اسامه ششم انکه خلیفه خود کرد عمر را و خالف

بسوی خانه فاطمه

انکه پیغمبر باعتقاد ایشان استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف خوب بود چرا
پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف
فان رسول الله لم یستخلف وان استخلف فان ابابکر استخلف وهذا تصریح منه
بعدم استخلاف النبی صلی الله علیه وآله هفتم انکه عمر گفت بیعت ابابکر فلتة بود
یعنی بدون تامل وتدبیر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم انکه ابوبکر گفت
اقیلونی ولست بخیرکم وعلی فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهتر از امت نیستم در حالتی
که علی درمیان امتست نهم انکه پیغمبر هرگز تولیت امری باو تفویض نکرد و حال انکه
کم بود از صحابه کسی که باو خدمتی رجوع نشده نوبتی بحمل سوره براءة بمکه فرمود و علی
علیه السلام را از عقب فرستاده عزل وی نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای آیه
چند بجماعتی مخصوص نداشته باشد اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام
الله است بعموم الناس چگونه تواند داشت دهم انکه در وقت موت گفت ایکاش
از پیغمبر میپرسیدم که هل للانصار فی هذا الامر حق وهذا شک منه فی صحة ما احتج
به علی الانصار من قوله الائمة من قریش الی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی وجمیع این
امور بطریق اهل سنت منقول و در کتب ایشان موجود است واما مطاعن عمر
اکثر بلکه جمیع اموری که از مطاعن ابی بکر بود و غیر آن مثل منع پیغمبر صلی الله علیه

وآله از کتاب وصیت ومواجهه او بقول انه لیهجر او یهذی ومثل شک کردن
او در موت پیغمبر وانکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا اینکه ابوبکر گفت
اما سمعت قوله تعالی انک میت وانهم میتون ومثل امر برجم حامله تا انکه علی علیه
السلام منع فرمود گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل و
مثل امر برجم مجنونه حتی قال علی علیه السلام القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و
ومثل انکه منع کرد از تغالات مهور و گفت هر که گران کند مهر دختر خود را از
جمله بیت المالش کرد انوقت تا انکه زنی با او محاجه کرد بقوله تعالی وآتیتم احدیهن قنطارا
وملزمش کرد این فقال کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال ومثل انکه
بدیوار خانه بر آمد واهل خانه را بر منکری دید ایشان با او گفتند اخطات من
من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی انکه تجسس کردی وحق تعالی نهی کرده
از تجسس لقوله تعالی ولا تجسسوا دیگر انکه از غیر در بخانه در آمدی وقال تعالی واتوا
البیوت من ابوابها دیگر انکه بی اذن در آمدی وقال تعالی لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم
حتی تستأذنوا دیگر انکه سلام نکردی وقد قال تعالی وتسلموا علی اهلها پس عمر
خجل شده برگشت ومثل انکه گفت متعتان کانتا علی عهد رسول الله وانا
احرمهما یعنی متعه حج ومتعه نسا در زمان پیغمبر مشروع بود ومن هر دو را

حرام کردایندم الی غیر ذلک من الامور التی لا یمکنه احصاها واما مطاعن عثمان
مستغنی است از بیان تا آنکه اکثر صحابه از کثرت ظلم وعدوان وتعدی وطغیان
او بر روی او ایستاده کردند آنچه کردند فصل ششم از باب سیم از مقاله سیم
در نتیجه فصول مذکوره درین باب بدانکه از مجموع آنچه مبین شد در فصول
سابقه ثابت گشت وجوب وجود امام در هر زمانی از ازمنه و وجوب
اعتبار عصمت ونص وافضلیت در امام پس هر که یکی از امور ثلثه در او مفقود
باشد امامت را نشاید فضلا عن الثلثه اما عصمت بنا بر آنکه چون حافظ
دین نیست مامون نباشد از وقوع خلل بزیادتی ونقصان در دین واما نص
بنا بر آنکه عصمت معلوم نتواند گشت واین حاصل نتواند شد مگر وقتی که نص از
خدا ورسول محقق شود واما افضلیت بنا بر آنکه امام محتاج الیه جمیع مردم است
در جمیع امور وتا افضل از همه مردم نباشد محتاج الیهم ورئیس ومطاع کل
نتواند بود وچون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام وخلیفه او
بعد از رسول الله صلی الله علیه وآله علی بن ابی طالب است بنا بر اتفاق کل
امت بر انتفای مجموع امور ثلثه از غیر علی علیه السلم پس متعین باشد علی علیه
السلم برای امامت والا لازم آید خلو زمان از وجود امام طریقه دیگر ثابت

شد

شد وجوب اعتبار عصمت در امام وغیر علی واجب نیست عصمتش بالاتفاق
پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر واجبست اعتبار نص در امام وغیر علی
علیه السلام منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی باشد علیه السلم طریقه دیگر
ثابت شد افضلیت علی علیه السلم وچون افضل باشد امام او باشد نه غیر او
لامتناع تقدیم المفضول علی الفاضل طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن
علی بامامت وچون منصوص شد امام او باشد نه غیر او لامتناع مخالفة
النص طریقه دیگر غیر علی متصف بوده بظلم وهر که ظالم باشد در وقتی از اوقات
هرگز امام نتواند شد پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر از غیر علی صادر شده
ظلم وقبح در وقت ادعای امامت وهر که صادر شود ازو ظلم وقبح در وقت ادعای
امامت بالضروره امام نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست وهر که منصوص
نیست ماذون نیست بخلافت وهر که ماذون نیست بخلافت خلیفه نتواند
بود طریقه دیگر اجماعست در اینکه امام یا علی است یا عباس یا ابو بکر لیکن ابو بکر
وعباس امام نتواند بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی امام باشد والا
لزم خرق الاجماع المرکب طریقه دیگر اگر ابو بکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا
به بیعت لان کل من قال بامامته قال بذلک الحصر والقسمان باطلان اما نص بنا

پس غیر علی امام نتواند بود

برانکه اگر نص میبود در روز سقیفه محتاج به بیعت نمیشد و اظهار نص میکرد
واما بیعت بنا بر انکه ثابت شد که بیعت طریقی باثبات امامت نتواند بود بلکه
ثبوتش موقوفست بنص طریقه دیکر معلومست علیا اجمالا یقینا استخلاف پیغمبر بعد
از رحلت مر احدی را بنا بر دو وجه یکی آنکه معلومست از داب و عادت پیغمبر که در
هر غیبتی از مدینه خلیفه میکرد و شخصی را در مدینه تا امر رعیت مهمل و ضایع
نماند یعنی لا محاله هست بعد از موت بنا بر انکه رعایت مصالح رعیت با غیبت
اگرچه دشوار است لیکن ممکنست بخلاف رعایت مصالح بعد از موت که ممتنع است
پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین بعد از غیبت و وجه دوم
آنکه پیغمبر گفته انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغایط فلا یستقبل القبلة
ولا یستدبرها و نیز معلومست که شفقتش برامت بیش از شفقت پدر بود بر فرزند
پس همچنانکه ممتنع است عادة که پدر در حالت موت و صحت اختیار تعیین وصی برای
فرزندان نکند و اگر نکند لا محاله مذموم خواهد بود عقلا کذلک ممتنع است عدم استخلاف
پیغمبر مر احدی را پس ثابت شد مجملا وجوب استخلاف و چون ثابتست عدم استخلاف
غیر علی علیه السلام پس ثابتست استخلاف علی علیه السلام طریقه دیکر اجماعست که پیغمبر
در غزوه تبوک علی علیه السلام را خلیفه کرد بر مدینه و دیکر عزل او نکرد پس باقیست

برخلافت مدینه بعد از موت پیغمبر صلی الله علیه و آله نیز و چون خلیفه باشد
بر مدینه خلیفه باشد بر کل اشتا اذ لا قایل بالفرق **فصل نهم از باب سیم از مقالهٔ سیم**
در ذکر ادلهٔ مخالفین بر خلافت ابوبکر و جواب از آن بدانکه امت در تعیین خلیفه
اول بعد از رسول صلی الله علیه و آله بسه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشان
آنست که خلیفه بلافصل بعد از پیغمبر علی بن ابی طالبست علیه السلام و ادلهٔ ایشان
سبق ذکر یافت دویم روندیه اتباع قاسم بن روند که قایلند بخلافت عباس عم
رسول الله صلی الله علیه و آله و این مذهب متروکست و تمسک ایشان نیز مذکور
و ظاهرست بطلان این مذهب سیم اهل سنت و ایشان خلیفهٔ اول ابوبکر را دانند
و بعد از آن عمر را و بعد از آن عثمان و بعد از آن علی را و تمسک ایشان در خلافت
ابی بکر چند وجه است اول اجماع و این عمدهٔ ادلهٔ ایشانست قال شارح المقاصد
موافقا لما قال سایر علمائهم لنا فی اثبات خلافة ابی بکر وجوه والاول وهو العمدة
اجماع اهل الحل والعقد علی ذلک وان کان من البعض بعد تردد و توقف و گفته که اول
تردد از انصار واقع شد که گفتند منا امیر و منکم امیر و بعد از آن از ابوسفیان که
گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملأن الوادی خیلا و رجالا
فرستاد ابوبکر عمر و ابوعبیده را نزد علی و گفت کوی بیا تا بظهور رسید و لهذا
شد و غلظتی از عمر

وانگاه علی آمد و دخل فیما دخل فیه الجماعة و قال حین قام عن المجلس بارک الله فیما سائنی
وسرکم وجواب ازین دلیل که باعتراف ایشان عمدهٔ دلایل ایشانست منع تحقق اجماع است
در هیچ وقتی از اوقات اتفاق در مسئلهٔ خلافت ظاهر است باعتراف هم وامتاد در وقتی دیگر
بنابر آنکه معنی اجماع آنست که رای هر یک از اهل حل و عقد و معتقد او و راجح در نظر
او امر مجمع علیه باشد نه از روی جبر و اکراه از و قول و تلفظ بان مبادر کرده که
مطابق اعتقاد او نباشد و در اجماع مذکور باعتراف هم معنی مذکور متحقق نیست چه
خود قایلند که از عمر غلطی واقع شد و بیان آن غلظت در کتب احادیث ایشان بشرحی
که شمهٔ از آن مذکور شد من حدیث احراق البیت و غیره مذکور است پس بیعت علی
بر تقدیر تسلیم والحال هذه چگونه دلالت بر رضای او و موافقت رای و اعتقاد
او تواند کرد و تفصیل سند منع آنست که مراد از اهل حل و عقد مجتهدین است چنانکه
در کتب اصول فقه مبین شده پس خالی از آن نیست که علی علیه السلام مجتهد بوده یا نه
و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر مجتهد بوده و توقفش بنابر اجتهاد
بوده پس توقفش را چه ضرر در انعقاد اجماع و اگر مجتهد بوده و توقفش بنابر آن بوده
که باجتهاد تحصیل رای درین مسئله نماید پس اگر رای حاصل شده بود چه احتیاج
بغلظت و احراق بیت و امثال آن بود و اگر هنوز تحصیل رای نشده بود و بنابر ایش

بخلاف

بخلاف مطلوب تعلق گرفته بود پس بمجرد موافقت زبانی و قولی با سایر مجتهدین
از بیم و خوف چگونه متحقق و متمم اجماع تواند شد دلیل دوم اجماع مرکبست و بیانش
آنست که امت قاطبة بر آنند که خلیفه بعد از رسول صلی الله علیه و آله یا
ابابکر است یا علی یا عباس لیکن علی و عباس خلیفه نیست بنابر آنکه با بوبکر
بیعت نمودند و امر را باو تسلیم کردند و با او منازعه نکردند و این معنی دلیل است
بر آنکه ایشان خلیفه نبودند چه باستحقاق خلافت ترک منازعه و تسلیم
امر بغیر مستحق منافی عصمت است که شیعه مدعی آنند پس واجبست که ابوبکر خلیفه
باشد والا بغیر خرق اجماع مرکب لازم آید و هو باطل و جوابش ظاهر است چه ترک
منازعه مطلقا لانسلم که منافی عصمت باشد بلکه با قدرت و وجود اعوان
و انصار چنانکه گذشت دلیل سیم قوله تعالی وعد الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات
لیستخلفنهم فی الارض و خدای تعالی وعده کرد مؤمنان که ایشان را خلیفه کرداند در ارض
و ثابت نشد خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت باشد خلافت خلفای اربعه
بترتیب والا خلف وعده لازم آید و جوابش آنست که ثبوت خلافت لازم ندارد
وقوع خلافت بمعنی انقیاد و اطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف
پس لانسلم که خلافت موعود ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت نیست

باعتقاد شیعه مگر برای علی علیه السلام و اولاد او نه برای غیر ایشان دلیل
چهارم قوله تعالی قل للمخلفین من الاعراب ستدعون الی قوم اولی باس شدید تقاتلونهم
او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا وان تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم
عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگانرا از جنگ حدیبیه که زود باشد
که شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعت ذوی شوکت و عظمت که مقاتله کنید
با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید مستحق اجر حسن شوید و اگر باز
تخلف کنید مستوجب عذاب الیم گردید بیان استدلال آنست که داعی درین آیه
باید که مفترض الطاعة باشد بدلیل وعد و وعید بطاعت او و تخلف از او و مراد
از قوم اولی باس نزد اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه است و قوم مسیلمه کذاب که قتال
با ایشان در زمان خلافت ابوبکر واقع شد و با اهل فارس که قتال با ایشان در اوان
خلافت عمر روی داد پس بر هر تقدیر خلافت ابوبکر ثابت باشد چه خلافت عمر
مستلزم خلافت اوست بنا بر آنکه بوصیت ابوبکر بود و ممکن نبود که مراد از داعی
مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بنا بر آنکه مجموع ایشان اهل
اسلام بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون و جوابش آنست
که اولی باس شدید نزد مفسرین خلافست فقیل هم هوازن حنین عن عکرمه و سعید بن

خیبر و قیل هم هوازن و ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن الضحاک و قیل هم
بنو حنیفه مع مسیلمه کذاب عن الزهری و قیل اهل فارس عن ابن عباس و قیل هم
اهل الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب معاویه و صحیح آنست
که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیات خود بعد از نزول آیه با ایشان قتال کرده چه
چه پیغمبر بعد ازین آیه با جماعت بسیار از روی سختی و شدت قتال کرده و دعوت
مخلفین باین قتال نموده مانند اهل حنین و طایف و موته و تبوک و غیر ذلك
پس وجهی ندارد حمل آیه بقتال که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس متعین آنست
که مراد از داعی درین آیه پیغمبر باشد و لااقل با وجود این احتمال استدلال مذکور
صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر ابوبکر خلیفه نباشد و بغیر حق تصرف در خلافت
کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح خدای تعالی نشاید و
حال آنکه ممدوح خداست در چند آیه یکی قوله تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین اذ
یبایعونك تحت الشجرة الآیة دیگر قوله تعالی والسابقون الاولون من المهاجرین و
الانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه چه این هردو آیه
باتفاق در شان جماعتی نازل شده که ابوبکر داخلست در آن جماعت دیگر سیجنبها
الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد از اتقی ابوبکر است

چه اتقی

لامحاله اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم و اکرم افضل و افضل
باتفاق امت یا ابوبکر است یا علی و مراد درین آیه نتواند بود که علی باشد چه اتقی را صفت
کرده که نیست نزد او از کسی نعمتی که جزا داده شود و نزد علی از پیغمبر نعمت تربیت ست
و نزد ابوبکر از پیغمبر نیست مگر نعمت هدایت و آن نعمتیست که جزا داده نتواند بود
بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه من اجر پس باید که مراد ابوبکر باشد پس این
آیه دلالت بر افضلیت ابوبکر نیز کند و جوابش آنست که مدح و ذم خدای تعالی تابع
طاعت و معصیت بنده است پس رضای خدای تعالی از بنده راجع شود برضای
از طاعت و عدم رضا راجع بعدم رضای از معصیت پس رضای خدای تعالی در
آیه اول راجع شود برضای از بیعت که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر کردند چنانکه
وصف مشعر است بان و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت و نصرت و تابعیت باحسان
پس رضای مطلق لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سیم واحدی از عکرمه
از ابن عباس روایت کرده که مردی را نخله بود که شاخش بدار فقیری ذی عیال
مایل شده بود گاهی میوه از ان نخله بسرای صاحب عیال می افتاد و او مرد بخانه
صاحب عیال در آمدی میوه را از دست کودکی که میوه را برداشته میگرفت
و گاه بود که انگشت در دهان او کرده خرما را از دهنش بیرون می آورد و صاحب عیال

شکایت اینمعنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را طلبید گفت فلان نخله را
بمن ده که در عوض نخله در جنت ترا دهم صاحب نخله گفت این نخله بهترین نخلهای
منست و قبول نکرد و رفت مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر من نخله این مرد را
بستانم و بتو دهم نخله جنت مرا باشد حضرت فرمود آری پس مرد رفت و نخله
مذکوره از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه نمود و بحضرت داد و حضرت
بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل شد و مراد از اشقی درین آیه صاحب نخله است
و مراد از اتقی آنکه نخله را بچهل نخله خرید و نام او ابو الدحداح بود و از ابن زبیر
نقل شده که این آیه در شان ابوبکر نازل شده بسبب ممالیکی که خرید و آزاد کرد
و اولی آنست که عام باشد چنانکه از ابو جعفر علیه السلام روایت شده و استدلالی
که کرده اند که نمیتواند بود مگر ابوبکر جوابش آنست که مراد از نیکه نعمت کسی نزد او نباشد
که جزا داده شود آنست که ایتای مال بمحض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه جمله
اجمی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف است بجمله یتزکی و جمله یتزکی حالست
از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است و حال بحسب معنی صفت است پس فی الحقیقه اتقی موصوف هست
بدو صفت که یکی مفید آنست که ایتای مال بجهت تزکی است نه بجهت ریا و سمعه
و دیگری مفید آنکه ایتای مال نیست بجهت جزاء نعمت کسی که نزد او باشد و اما

مراد از اتقی افضلست و افضل نیست مگر علی یا ابوبکر جوابش آنست که مراد
از اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی و ابوبکر بلکه
مراد اتقی فی الجمله است چه در هر عملی از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور است بنا بر
آنکه هر که عملی را بمحض قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند و
مراد از اتقی در آیه کریمه آنست که هر که عملی را بقصد قربت کند و چنین کسی اتقی
خواهد بود از هر که عملی را بقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی از جمیع امت
بمعنی لا اتقی منه باشد چه اصل تقوی قابل شدت و ضعفست چه تقوی در
جمیع اعمال نیز قابل شدت و ضعف تواند بود و حال آنکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق
و نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی بن ابی طالب علیه السلام
بنا بر آنکه ثابت کردیم افضلیت علی علیه السلام را دلیل ششم قوله علیه السلام
اقتدوا باللذین بعدی ابوبکر و عمر چه اقتدوا صیغه امر است و امر برای وجوب است
یا ندب و بهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا در احکام و اگر در دعوی امامت
بر ضلال میبودند هر آینه اقتدا بایشان جایز نبود و جوابش آنست که خبری که در
چنین مسایل بآن استدلال توان کرد باید که متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا
مقبول طرف مخالف تا حجت تواند شد و خبر مذکور از اقسام ثلثه نیست و همچنین

استدلال

استدلال ایشان بسایر روایات آحاد که مختصند بنقل آن سیما که این جماعت
وضع حدیث را بنا بر مصلحتی تجویز کنند و فخر رازی در کتاب اربعین از دلیل
مذکور دو جواب از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر خبر مذکور و دیگر احتمال
آنکه بر تقدیر صحت خبر واقع در لفظ خبر اول یا ابابکر باشد بنصب بتقدیر حرف
ندا نه ابی بکر بجر و تغیر نصب بجر از راوی باشد و مراد از الذین بعدی کتاب باشد
و عترت و معنی حدیث امر باشد بابوبکر و عمر باقتداء کتاب الله و بعترت رسول الله
چنانکه در احادیث دیگر وارد شده نه اینکه امر باشد باصحاب باقتدای ابی بکر
و عمر و بعد از آن جواب گفته از اول باین طریق که امر شیعه بغایت عجیبست
چه هرگاه خبری بیابند که موافق مطلب ایشان باشد دعوای تواتر کنند چون
خبر غدیر و خبر منزله و هرگاه خبری بشنوند که موافق مطلب ما باشد گویند
خبر واحد است و از ثانی باین طریق که اگر راه قدح در اعراب گشاده شود هر آینه
اعتماد بدلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب از اول آنست که قیاس
خبر مذکور بخبر غدیر و خبر منزله نتوان کرد بنا بر آنکه اگر منع تواتر خبر مذکورین
از روی مکابره و عناد کنند با نقلهای بسیار که در طریق ایشان وارد شده
مر خبرین مذکورین را چه توان کرد بخلاف خبر مذکور که در طریق ایشان بحدی

نیست که نسبت بخبر بین مذکور بین توان کرد و در طریق شیعه خود اصلا اند
نشده و هیچکس حکم بصحت آن نکرده وخبری که نه متواتر باشد و نه مقبول طرف
مخالف استدلال بان نتوان کرد وجواب از دویم آنست که اگر قایل بغلط اعراب
شویم ممکنست حکم بصحت خبر بنا بر انکه غلط اعرابی از راوی باشد والا نسبت
صدور آن خبر بمعدن نبوت نتوان داد بنا بر آنکه مشتمل بر غلطی خواهد بود
که نسبت براوی نتوان داد و آن چنانست که الذین موصولست وظرف یعنی بعدی
صله او وصله و موصول واجبست که ظاهر و معلوم مخاطب باشد چنانکه
در علوم عربیت مبین شده و باقی ماندن ابوبکر و عمر بعد از پیغمبر معلوم اصحاب
نتوانند بود واحتمال انکه شاید پیغمبر خبر داده باشد ببقای ایشان در نهایت رکاکت
چنانکه بر صاحب ادنی فطرتی پوشیده نیست دلیل هفتم قوله علیه السلام فی
مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب وقرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه
اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابا بکر دلیل هشتم ان النبی صلی الله علیه و آله
وسلم استخلفه فی الصلوة التی هی اساس الشریعة ولم یعزله دلیل نهم قوله علیه
السلام الخلافة بعدی ثلثون سنة وکانت خلافة ابی بکر سنتین وخلافة عمر عشر
سنین وخلافة عثمان اثنی عشر سنین وخلافة علی علیه السلام ست سنین

وجواب

وجواب ازین ادله ثلثه گذشت و آن اختصاص ایشانست بنقل این اخبار احا
آحاد وانچه ثابت و محققست نزد شیعه بطریق تواتر خلاف اینست پس استدلال
باین اخبار صحیح نباشد دلیل دهم انکه مهاجرین وانصار ابوبکر را بخلیفه رسول الله
خطاب میکردند و حال انکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی اولئک هم الصادقون
ونیز اگر خلافت حق علی میبود هر آینه ابوبکر بر وظلم کرده باشد واصحاب که اعانت
ابوبکر و ترک نصرت علی نمودند هر آینه شر ناس باشند و حال انکه خیر امتند بدلیل
قوله تعالی وکنتم خیر امة اخرجت للناس یامرون بالمعروف وینهون عن المنکر
وجوابش آنست که خطاب بخلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله از باب تسمیه است
ومتصف بصدق و کذب نتواند شد و بر تقدیری که تواند شد ابوبکر
خود را خلیفه رسول الله نام کرد و دیگران بان نام تخاطب میکردند چنانکه
در سایر خلفای خود باعتقاد شما اینند درین صورت کذب بر اصحاب لازم نیاید
و بر تقدیری که لازم آید وصف جماعتی بصفتی مستلزم بقای آن صفت نیست
والا ارتداد صورت نبستی ونیز وصف جماعتی بصدق مستلزم وصف هر یک
از آحاد نیست و تواند بود که در میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق
خلیفه رسول الله برابی بکر کرده باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف و انها ظاهر

شد جواب خیر امت نیز **فصل دوم از باب سیم از مقاله سیوم** در اثبات امامت سایر ائمه
و انحصار عدد ائمه در اثنی عشر و بیان حقیقت مذهب شیعه امامیه اثنی
عشریه چون امامت علی بن ابی طالب علیه السلم و بطلان امامت خلفای ثلثه
ثابت شد حقیقت مذهب شیعه چه امت محمد صلی الله علیه و آله در اول
اختلاف مختلفند بد و دو فرقه یکی شیعه و دیگری سنی هر که از امت قایلست بامامت
علی علیه السلم بلا فصل شیعه و هر که قایلست بخلافت ابو بکر سنی و نیز ثابت شد وجوب
و اعتبار عصمت در امام و پیش ازین بیان کرده بودیم در فصل ادله شرعیه که حجیت اجماع
بنا بر اشتمال امتست بر وجود امام معصوم پس هر گاه قول مجموع امت منحصر در
دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه حقست
بنا بر وجود معصوم در فرقه شیعه پس هر گاه شیعه اتفاق کنند بر قول
لا محاله اجماعی که حجتست متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت او ضرر نتواند کرد و
همچنین در میان فرقه شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در
ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه دانستی بدانکه اثبات امامت هر امامی بعد
از علی بن ابی طالب بدو طریق ممکنست یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری اجماع
فرقه که داخل باشد معصوم در آن فرقه و اجماع فرقه شیعه قاطبه متحققست بر امامت

حسن

حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلم بعد از علی علیه السلم و بامامت حسین
ابن علی علیه السلم بعد از برادرش حسن بن علی علیه السلم و همچنین متواترست
نزد شیعه نص از علی علیه السلم بامامت حسن علیه السلم و از حسن علیه السلم
بامامت حسین علیه السلم و متواترست نزد امامیه نص از پیغمبر بامامت
حسین علیه السلم بقوله صلی الله علیه و آله و سلم مشیرا الی الحسین علیه السلم
هذا امام و ابن امام اخو امام ابو ائمه تسعه تاسعهم قائمهم و بعد از حسین
علیه السلم شیعه مختلفند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور با بن الحنفیه
و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را کیسانیه خوانند و دیگران
قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین علیه السلم و بعد از علی بن الحسین
علیه السلم نیز مختلفند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و ایشان را
زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر علیه السلم و از فرقه شیعه
هر فرقه که قایل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم
در هر زمان ایشان را امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند
و امامیه بعد از باقر علیه السلم قایلند بامامت جعفر بن محمد الصادق
علیه السلم و بعد از صادق علیه السلم مختلفند بعضی وقف کنند بر جعفر

وبعد ازو قایل بامامی نباشند و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی
موعود است و ایشان را ناووسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت عبد الله اسمعیل م
ابن جعفر و ایشان را اسمعیلیه خوانند و بعضی قایلند بامامت عبد الله بن
جعفر و ایشان را افطحیه خوانند و دیگران قایلند بامامت موسی بن جعفر
الکاظم علیه السلم و قائلین بامامت موسی علیه السلم بعضی وقف کنند بر
موسی و از و تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد ازو قایل نشوند و موسی را
حی و غایب دانند و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفیه خوانند و دیگران
قایلند بامامت علی بن موسی علیه السلم و بعد ازان بامامت محمد بن علی علیه السلم
و بعد ازو بامامت علی بن محمد علیه السلم و بعد ازو بامامت حسن بن العسکری
علیه السلم و بعد ازو بامامت محمد بن الحسن علیه السلم و او را حی و غایب و
مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنی عشر و ایشان را امامیه اثنی
عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت
شد پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشند بعصمت امام مانند کیسانیه
و زیدیه باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب هر که قایل باشد بعصمت لیکن
وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت او مانند ناووسیه و اسمعیلیه و

افطحیه

وافطحیه و واقفیه بنا بر انکه موت ائمه مذکوره محقق و ثابت است بتواتر پس باقی
نماند غیر اثنی عشریه پس مذهب حق از مذاهب طوایف شیعه مذهب اثنی عشریه
باشد پس اتفاق فرقه اثنی عشریه اجماع و حجت باشد بنا بر انکه امام معصوم که
ممتنع است خلو زمان از وجود او البته داخل باشد درین فرقه نه در سایر
فرق پس مخالفت سایر فرق شیعه با اثنی عشریه قادح حجیت اجماع اثنی عشریه نباشد
چنانکه مخالفت اهل سنت با شیعه قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه
اثنی عشریه متحقق است بامامت ائمه اثنی عشر مذکورین بترتیب مذکور پس امامت
ائمه اثنی عشر ثابت و مقطوع باشد و نیز متواتر است نزد امامیه اثنی عشریه
نص هر سابقی بامامت لاحق و نیز متواتر است نص پیغمبر بامامت ائمه اثنی
عشر باعیانهم و نیز از هر یک از ائمه متواتر است نص مجموع ائمه بعد ازو و نیز
از پیغمبر و از هر یک از ائمه متواتر است خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت
تواتر و بیان آن بر نهجی است که سابقا دانسته شد و از جمله معجزات پیغمبر و هر
یک از ائمه است تحقق امامت ائمه اثنی عشر باعیانهم و عددهم و بغیبة
ثانی عشر هم چه هر کدام خبر بوقوع این جمله داده اند بر طبق خبر ایشان بوقوع
پیوست و نیز اعیان ائمه و عدد ایشان و امامت ایشان ثابت و معلوم است باجماع

فرقهٔ امامیهٔ اثنی عشریه که مشتملست لامحاله بر قول معصوم و نیز امامت
هریک از ائمهٔ اثنی عشر ثابتست باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت
غیر ایشان و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی
از ازمنه و وجود امام غایب یعنی صاحب الزمان علیه السلم نیز ثابتست هم
بتواتر و هم باجماع کل امت بعدم معصومی غیر او و جماعتی که مشاهدهٔ عین آنحضرت [فرقهٔ محقه وهم باجماع ام]
در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش ابو محمد علیه السلم بلا شبهه
بالغند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلاء جلیل القدر
بوده اند ظاهر و معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر میداده اند از
آنحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و
ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید العمری و قاسم بن الحسین بن روح النوبختی و
علی بن محمد السمری و کان کلما قرب وفاة احد منهم عین علیه السلم علی من یقوم
مقامه بآیات و کرامات شاهده و بتصدیق ذلک و چون نوبت وکالت بعلی
ابن السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب علیه السلم ویرا خبر داده بموت
او و تعیین روز وفات او فرموده که کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسید
و درین غیبت امتحان خواهد کرد خدای تعالی مؤمنان را پس وفات کرد علی بن محمد

[السمری] در همان وقتی که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری نیز ملاقات کرده اند
آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعهٔ وی که بدلایل و معجزات بر ایشان ثابت شده
که آنحضرتست و شیخ طوسی علیه الرحمه و غیر او از علمای تصریح کرده اند بعدم امتناع
ملاقات آنحضرت درین زمان نیز مر جماعتی از مؤمنان را که کتمان امر وی توانند
نمود و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل غایتش وقوع چنین
عمری درین ازمنه که معتاده شد قصر اعمار از جملهٔ معجزات و خوارق عادات
باشد و درآن چه استبعاد سیما که حکمت الهی متعلق بآنست و هی ان لا یخلو
الارض عن حجة الله تعالی و مخالفین که قایلند بوجود خضر و الیاس علی نبینا
و علیهم السلام که عمر شان اضعاف عمر صاحبست علیه السلم قدح در صحت
وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتوانند کرد **فصل یازدهم از باب سیم از مقالهٔ ثم**
در ذکر بعضی از اخبار بطریق اهل سنت که مشتملست بر ذکر ائمهٔ اثنی عشر
فمن ذلک ما رواه البخاری فی صحیحه فی الجزو الثانی باسناده الی جابر بن السمرة
قال سمعت النبی صلی الله علیه و آله و سلم یقول یکون بعدی اثنی عشر امیرا پس
گفت کلمه که من نشنیدم پدرم گفت آن کلمه این بود که کلهم من قریش و نیز
بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه قال قال رسول الله صلی الله

عليه وآله وسلم لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر رجلا ثم تكلم صلى
الله عليه وآله وسلم بكلمة خفيت على فسالت ابى ماذا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله فقال كلهم من قريش ومسلم نيز در صحيح خود از ابن عيينه همين خبر
بطريق ديگر روايت كرده ومن ذلك رواه مسلم فى صحيحه فى الجزو الرابع قال
عن النبى صلى الله عليه وآله ان هذا الامر لا ينقضى حتى يمضى فيهم اثنى عشر خليفه
فقال ثم تكلم بكلام خفى على فقلت ما قال فقال كلهم من قريش ونيز مسلم
روايت كرده در صحيح خود بروايت سماك بن حرب يرفعه الى النبى صلى الله عليه
وآله وسلم قال لا يزال امر الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة ثم قال كلمة لم يفهمها
الراوى فسال عنها من سمع الحديث من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال له
ان النبى صلى الله عليه وآله قال كلهم من قريش ونيز بروايت شعبى همين حديث را
روايت كرده الا انه قال لا يزال هذا الامر عزيزا الى اثنى عشر خليفة ونيز بروايت
سعد وقاص وبروايت عامر بن سعد مثل اين روايت كرده ومن ذلك فى الجمع بين الصحاح
الست قال ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر
خليفه كلهم من قريش ومن ذلك فى صحيح ابى داود من الجزء الثانى باسناده الى النبى
صلى الله عليه وآله وسلم لا يزال الدين ظاهرا حتى يقوم الساعة ويكون عليكم

اثنى عشر خليفه كلهم من قريش ومن ذلك رواية الحميدى فى الجمع بين الصحيحين
لهذه الاحاديث من طريق عبد الملك بن عمير وطريق شعبه وطريق ابن عيينه
وطريق عامر بن سعد وطريق سماك بن حرب وطريق عدى بن حاتم طايى وطريق
عامر الشعبى وطريق خضر بن عبد الرحمن وجميع هذه الطريق تتضمن ان عدتهم اثنى
عشر خليفه او اثنى عشر اميرا او كلهم من قريش ومن كتاب تفسير القرآن
للسدى وهو من قدماء المفسرين بينهم وثقاتهم قال لما كرهت ساره مكان
هاجر اوحى الله الى ابرهيم الخليل فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيتى التهامى يعنى
مكه فانى ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بى وجاعل منهم نبيا عظيما
ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنا عشر عظيما وجاعل ذريته عدد
النجوم السماء وفى كتاب مقتضب الاثر فى امامة الاثنا عشر تصنيف ابى عبد الله
محمد بن عبد الله بن عياش عن ابى سليمان راعى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال سمعت رسول الله
يقول ليلة اسرى بى الى السماء وقال لى الجليل جل جلاله آمن الرسول بما انزل اليه
من ربه فقلت والمؤمنون قال صدقت يا محمد من خلفت فى امتك قلت خيرها
على بن ابى طالب قلت نعم يا رب قال يا محمد انى اطلعت على الارض اطلاعة فاخترتك
منها فشققت لك اسما من اسمائى فلا اذكر فى موضع الا ذكرت معى فانا المحمود وانت

محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما من اسمائي فانا الاعلى
وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين والائمة من
ولده من نور من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات والارض فمن قبلها
كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي من الكافرين يا محمد لو ان عبدا
من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم
ما غفرت له حتى يقر بولايتكم يا محمد تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال التفت
عن يمين العرش فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين
ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي
بن محمد والحسن بن علي ومحمد بن الحسن المهدي في ضحضاح من نور قيام يصلون
وهو في وسطهم يعني المهدي كانه كوكب دري وقال يا محمد هؤلاء وهو الثاير
عن عترتك وعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي ومن
ذلك الكتاب ايضا باسناده عن الاعمش قال حدثني ابو اسحق عن الحارث وسعيد بن
بشير عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انا واردكم
وانت يا علي الساقي والحسن الرايد والحسين الآمر وعلي بن الحسين الفارط و
محمد بن علي الناشر وجعفر بن محمد السايق وموسى بن جعفر محصي المحبين و

المبغضين

المبغضين وقامع المنافقين وعلي بن موسى مزين المؤمنين ومحمد بن علي
منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم حور العين
والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون به والهادي شفيعهم يوم القيمة
حيث لا ياذن الله الا لمن يشاء ويرضى وباسناده عن سليم بن قيس الهلالي عن
سلمان المحمدي قال دخلت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واذا الحسين على فخذه
وهو يقبل عينيه ويلثم فاه ويقول انت سيد بن سيد ابو السادة انت امام
بن امام ابو الائمة انت حجة بن حجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم
وايضا في كتاب اسمه تاريخ اهل البيت رواية نصر بن علي الجهضمي يتضمن تسمية
الائمة الاثني عشر من آل محمد المشار اليهم وفي كتاب آخر اسمه تاريخ مواليد ووفاة
اهل البيت رواية ابن الخشاب الحنبلي النحوي تتضمن تسمية الاثني عشر المشار اليهم
الى غير ذلك من كتبهم وتصانيفهم مما يطول تعداده **فصل دوازدهم از باب سيم**
از مقاله سيم در ذكر بعضي از خصايص ائمه معصومين صلوات الله عليهم اجمعين
بدانكه آنچه ثابتست بدليل و برهان از شرايط امام عصمتست و علم باحكام
كتاب و سنت و تدبير رعايا و امر سياست و آنچه متعلق باشد باين جمله و افضليت
در امور مذكوره و ليكن ثابت شده نزد اماميه بطريق اخبار از ائمه طاهرين

صلوات الله علیهم اجمعین زاید بر امور مذکوره خصایصی چند که از علامات
وصفات وخواص امامست از جمله علم بجمیع علوم وجمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه
در غیر امور دینیه باشد از هشام بن الحکم که از جمله اصحاب ابی عبد الله جعفر بن
محمد الصادق است علیه السلام مروی شد که گفت پانصد مسئله در علم کلام از ابی
عبد الله علیه السلام در مجلس واحد پرسیدم ودر همه آن مسایل بجواب رسیدم
واز کمال حیرت که دست داد گفتم جعلت فداك بر امام علم بکتاب وسنت واجب است وشرایع
لیکن علم بامثال این علوم چه لازمست فرمود تو گمان داری که خدای تعالی تخصیص را
حجت کرداند بر خلق ونباشد نزد او چیزی که محتاج باشند خلق بآن چیز واز آن جمله
علم بجمیع علوم انبیا وعلم بجمیع کتب منزله از سما وبجمیع ما فی القرآن من الاحکام وغیرها
ومن التفسیر والتاویل است و وارد شده که هیچکس از امت عالم بجمیع قرآن
نباشند مگر ائمه ونیز عالم باشند باسم اعظم و وارد شد از ابی جعفر علیه السلام
که اسم اعظم هفتاد وسه حرفست که یك حرف از آن باصف سلیمان عطا شد
بود وبآن قادر شد بر اتیان سریر بلقیس وعندنا اثنان وسبعون حرفا وحرف
عند الله تعالی استاثر به فی علم الغیب عنده واز ابی عبد الله علیه السلام مروی
شد که عیسی بن مریم را دو حرف از آن داده شد که بآن میکرد هرچه میکرد

وموسی چهار حرف وابراهیم هشت حرف ونوح پانزده حرف وآدم بیست
وپنج حرف وجمع کرد خدای تعالی برای محمد صلی الله علیه وآله وسلم هفتاد و
دو حرف را ومحجوب کرد ایشان از وحرف واحد را واز جمله عصای موسی است
چنانکه مروی شد از ابو جعفر علیه السلام قال کانت عصای موسی لآدم
ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران وانها لعندنا وفرمود که در
نهایت خضرت وتازگی است مانند آنکه تازه از درختش کنده باشند
هرگاه خواهیم بسخن در می آید وآن مهیاست برای صاحب الزمان علیه السلام
که بان کند هرچه موسی میکرد واز جمله حجر موسی است که چشمهای آب از و میراند
وآن نزد صاحب الزمانست علیه السلام ونیز نزد صاحبست علیه السلام
قمیص آدم وخاتم سلیمان واز جمله سلاح ودرع رسول الله است صلی الله علیه
وآله وسلم واز ابی عبد الله علیه السلام مروی شد که مثل سلاح رسول الله
صلی الله علیه وآله وسلم نزد ما مثل تابوتست نزد بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت
یافت میشد نبوت از آن خانواده بود وهر که از ما اهل البیت سلاح رسول الله
پیش او باشد امامت از وست واز جمله جفر احمر است وجفر ابیض وجفر
جامع ومصحف فاطمه صلوات الله علیها وصحیفه ومراد از جفر احمر ظرفیست که در وی ست

سلاح رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم و مراد از جفر ابیض دعاء من ادم
فیه علم النبیین والوصیین وعلم علماء الذین مضوا من بنی اسرائیل والجامعة
صحیفه طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم
فیها کل حلال وحرام وکل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش وقال
علیه السلام فی مصحف فاطمة علیها السلام مصحفیست که در رو نوشته علی علیه السلام
بخط خود جزهایی را که جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرده بفاطمة علیها السلام در
تعزیه پیغمبر ولیس فیه شیء من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون وفی روایة
اخری ان فیه مثل قرانکم هذا ثلث مرات و مراد از صحیفه کتابیست که در دست
با املاء پیغمبر و خط علی علیه السلام کل حلال و حرام و از جمله نزول ملایکه است
و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر دادن مجموع اموری که در ان
سال واقع شود و از جمله بودن امامست محدث و مراد از محدث آنست که سخن
ملایکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی در حدیث ملاقات
الیاس با امام جعفر صادق علیه السلام مذکورست که علوم ائمه از جهتیست
و از ینجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمالست یعنی هر
یکی از رعیت هرچه کند از نیک و بد هر آینه معروض شود بخدمت امام و با ائمه

تفسیر

تفسیر کرده ابوعبدالله علیه السلام لفظ مؤمنون را فی قوله تعالی اعملوا فسیری
الله عملکم ورسوله والمؤمنون و از جمله افزوده شدن علوم ائمه است در هر شب
جمعه و از جمله آنست که هرچه معلوم ملائکه و انبیا و رسل باشد معلوم ائمه است
و از جمله آنکه ائمه متولد شوند کامل العقل والعلم و ختنه کرده و از جمله
انهم یعلمون متی یموتون وانهم لا یموتون الا باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو مذکور
فی کتب احادیث المرویة عنهم علیهم السلام **باب چهارم از مقاله سیم** در معاد
بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوع و بازگشتن است و مراد از معاد در شرع
بازگشتن انسانست بحیات بعد از موت بجهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از و
صادر شده باشد از نیک و بد و مقصود ازین باب در چند فصل مبین میشود
فصل اول از باب چهارم از مقاله سیم در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و
در اینکه حقیقت انسان چیست بدانکه علما را اختلافست در امر نفس و روح انسانی
و در حقیقت انسان جمعی از متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضیست
یا صورتی قایم بماده بدن که لامحاله معدوم شود با انحلال بدن بموت و جمهور
متالهین حکما و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم
و غیر قایم بجسم که متعلق است ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک

بمدینه و ریان سفینه و با انحلال بدن و موت او منعدم نگردد چنانکه انحلال
سفینه موجب انعدام ریان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و صورت
ندانند و بتجرد وی و بقای وی نیز قایل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که ساریست
در بدن سریان النار فی الفحم والماء فی الورد و بطریان موت متلاشی و مضمحل
گردد و حیوة را عرضی دانند قایم ببدن که با انحلال بدن زایل گردد و موت
عبارت از آن باشد و نزد قایلین بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد و تا علاقه نفس
با بدن باقی بود از نفس فایض شود قوتی ببدن و حیوة بدن بآن باشد و بعد از قطع
علاقه فیضان قوه مذکوره ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد
از قطع علاقه همان بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد و نصوص قرآن و حدیث بسیار است
که دال است بر تجرد نفس و بقای وی بعد از موت بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالی
ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین
بما آتیهم الله من فضله و امام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمیست
لطیف غیر مخالط با اجسام محسوسه و عادة الله جاری شده که تا مخالط باقی باشد
جسم محسوس که بدنست حی باشد و چون مخالطت زایل شود حیوة بدن زایل گردد
و تجویز کرده که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت از وست بعد از زوال

وقایم بابدن تمام

مخالطت حی باشد بحیوة عرضی که قایم باشد باو و ظاهر بعضی از روایات مؤید
اوست سیما آنچه بطریق ایشان مروی شده که ان ارواح المؤمنین فی حواصل
طیور خضر فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش و در طریق ما مروی شده
که در مجلس امام جعفر صادق علیه السلام مذکور شد که عامه از پیغمبر چنین
روایت میکنند که آنحضرت فرموده که روح مؤمن اعظم از آنست که در حوصله
طیر گنجند و این اشان بتجرد روحست و فرمود که ارواح مؤمنین بر هیأة
مثل هیأت ابدان خود بحیثیتی که اگر کسی روحی از آن ارواح مشاهده کند گوید هذا
هو یعنی شک نکند که آن روح بآن هیأت که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه
آن مومنست بی تفاوتی و فرمود که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان
در تنعم اکل و شرب و سایر لذات باشند و روایات باین معنی بسیار وارد شده
و ظاهر اشان ببدن مثالیست که حکمای اشراقیین و بعضی از علمای متکلمین
بر آنند و دور هم نیست که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان
بذوات خود و اکل و شرب و امثال آن تمثیل لذات روحانیه باشد و بیان بدن
مثالی و وجود عالم مثال و تحقیق آن در فصل علیحده بیاید انشاء الله العزیز و چون
اختلاف در حقیقت روح دانستی بدانکه خلافست در اینکه انسان بحسب حقیقت

ومکلف بتکالیف شرعیه ومخاطب بخطاب الهی چیست جمهور قائلین بعرضیت
ومادیت روح بر آنند که انسان نیست مگر این شخص مرئی وامر ونهی وتکالیف
متوجه نیست مگر بسوی همین هیکل محسوس وحی بالذات وعالم وغافل ومتصف
بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص مبصر چنانکه قایم وقاعد وآکل و
شارب ومتصف بجمیع صفات جسمیه وافعال بدنیه نیست مگر عین همین
حقیقت مبصر وحقیقت بدن محسوس نزد جمهور متکلمین این مذهب نیست
مگر جسم کثیف مولف از جواهر فرده متالفه بتالیفی مخصوص وحقیقت روح
جسمی لطیف مؤلف از جواهر فرده مشابک با جسم کثیف مذکور وحقیقت انسان
مرکب از این هر دو جسم لطیف وکثیف وصفات نفسانیه راجعست بجسم لطیف
که روح عبارت از وست وصفات بدنیه راجع بجسم کثیف که بدن عبارت
از وست وظهور وتحقق هر دو گونه صفات مشروطست بمخالطه ومشابکه
هر دو جسم باهم وبعد از تفرق وهیچیک از جسمین مظهر صفات خود نتوانند
شد ونزد طبیعیین این مذهب حقیقت بدن جسمیست مرکب از عناصر ممتزجه
بمزاجی خاص وحقیقت روح ونفس نزد بعضی از ایشان عین مزاج مخصوصست
ونزد دیگران صورت نوعیه قایمه بماده بدن که تابعست در فیضان مزاج

مزاج مخصوص را ونزد هر دو طایفه اعنی متکلمین وطبیعیین از انسان بعد
از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات انسان باشد خواه صفات نفسانیه
وخواه صفات بدنیه ونزد اکثر متفلسفین از جمله قایلین بتجرد نفس ناطقه
حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده وبدن آلتیست مر او را در تحصیل کمالات
وخارجست از حقیقت انسان ونزد محصلین از حکما ومحققین از صوفیه
ومتکلمین حقیقت انسان مرکبست از نفس مجرده وبدن وهیچیک از نفس
وبدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند بود وما چون پیش از این اثبات
کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شد مذهب طبیعیین وجمهور متکلمین
وچون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدا فیضان که مسماست بعقل هیولانی
نیست مگر امری بالقوه وفعلیتی حاصل نتواند شد مر او را مگر از کمالات علمیه
وعملیه حاصله بوساطت بدن پس باطل شد مذهب متفلسفین نیز وباقی
ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر از دو جهت
که یکی انسانست بالقوه وبدیگری انسانست بالفعل وتقوم حقیقت انسان
از نفس وبدن بغایت شبیهست بتقوم حقیقت جسم از ماده وصورت لیکن
انسان بر دو معنی اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس ودیگری انسان

معقول در انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در
انسان معقول نفس بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه بوساطت
بدن بجای صورت و هر فرد از افراد انسان انسانست بحسب معنی اول اعنی انسان
محسوس اما انسان بمعنی دویم اعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان
که انسان کامل عبارت از انست **فصل دویم از باب چهارم از مقاله سیم** در ذکر
عالم مثال بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی
مشهور بشیخ اشراق که تدوین حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده
مدعی آنست که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی
ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو
بوده بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرد با ایشان و تدوین
حکمت که مشهور است بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین
و مشائین بچند وجه است و عمده علی ما هو المشهور اینکه اشراقیین در تحصیل
حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه را معتبر داشته اند و التفاتی بنظر
و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت
نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه بر طبق برهان و قیاس بود التفات

بان نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه
و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور شد
و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره در حکمت و معرفت
که مشائین و متکلمین منکر آنند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای
آن و از جمله قول بعالم مثالست اشراقیین و صوفیه متفق اند که ما بین عالم عقل
که عالم مجردات محضه و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمیست که موجودات
آنعالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس مجردات محضه مجرد اند
از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبسند بماده و مقدار هر دو و موجود
این عالم مجرد ست از ماده و متلبس است بمقدار مانند صور متخیله لیکن صور
خیالیه متحقق اند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج
و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسبت
با عالم مجردات و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابهت با عالم مادیات
و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالیست درین عالم متوسط قایم
بذات خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیئات والطعوم والروایح
و غیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد درین عالم بر سبیل تنزلست که قبول

تلبس مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در و بر سبیل ترقی که
خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال
و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال
ظاهر شود درین عالم مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام
صیقله ما و شفاف این عالم مادی مانند آینه و آب و هوا مظهر موجودات
عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود و صورت آینه
و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال
برای ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان فی المنام و ملایکه و
جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای
جماعتی ظاهر شوند و از حکمای اقدمین نقل کرده اند که ان فی الوجود عالما مقداریا
غیر العالم الحسی لا یتناهی عجایبه و لا یحصی مدنه و من جملة تلک المدن جابلقا
و جابلصا و هما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلایق
و ایشان تصحیح معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از
موجودات عالم مثال دانند و تجسم اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت
توانند بست و جمعی از قایلین بحشر جسمانی روح انسان را در مدت بعد از موت

وقبل از بعث که آنرا برزخ گویند واقع درین عالم مثال دانند و احادیثی که
اشاره بآن شده موید این تواند بود و تفصیل و تحقیق این مذاهب خواهد
آمد انشاء الله العزیز و این عالم یعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونیست که قایل است
افلاطون بآن چه مثل افلاطونیه عبارتست از صور علمیه کلیه مجرده از ماده
و جمیع غواشی مادیه قایم بذات خود نه بذات عالم و نه بموضعی دیگر نزد افلاطون
علم واجب تعالی ما سوا بآن صور است و این مذهب ثالثی است در علم واجب
غیر از علم حصولی و حضوری و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجرد نیستند
از ماده نه از غواشی مادیه بلی عالم مثل افلاطونی شبیه است بعالم مثال ازین جهت
که این صور خیالیه قایم بذاتست و آن صور عقلیه قایم بذات و بالجمله قول
بعالم مثال مخصوص اشراقین و متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند
بمکاشفه اند و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این
صور است اما حکم باینکه صور مذکوره قایمند بذات خود نه بمدرکی از مدرکات
علویه سماویه و موجودند در خارج جمیع مدارک صادر نتوانند شد مگر از وهم
و حال آنکه برهان قایمست بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات و بر ارتسام صور
جزئیات در نفوس منطبعه افلاک پس کشف صحیح زیاده برین حکم نتواند کرد

که نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتصالی روحانی
ومشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را وچون نفس مکاشف
آن صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی وبالجمله
با وجود این احتمال چگونه تصدیق بدعوی مذکوره توان کرد وگاه باشد که استدلالی
کنند بان ما نشاهد من تلک الصور فی الخیال مثلا لیست عدما صرفا ولا من عالم
المادیات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لکونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فی
الاجزاء الدماغیه لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر کما فی تخیل صورة الجبل مثلا
فیجب ان یکون موجودات خارجیة قایمة بذواتها وهو المطلوب وفسادش
ظاهرست چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور
اعنی ارتسام در نفوس فلکی را چه مانع تواند شد ونعم ما قال شارح المقاصد
ولما کانت الدعوی عالیة والشبهة واهیة لم یلتفت الیها المحققون من الحکما
والمتکلمین ونزد حکماء مشائین نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست
بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده که هرچه قابل قسمت باشد محتاج است
بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد ومنعی که قایلین
ببعد مکانی کنند لزوم قبول بعد مکانی مر قسمت انفکاکی را بنا بر اختلاف نوعی

ما بین بعد جسمی وبعد مکانی اینجا عینا یعنی قایلین بعالم مثال نتوانند کرد چه
تجویز اختلاف نوعی ما بین شخص مادی وصورت مثالی وی صورت بندد و
حال آنکه تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی
وانفکاکی پس قایلین ببعد مکانی در این منع مذکور نافع نتوانند شد **فصل سیوم از**
باب چهارم از مقاله سیم در ذکر مسئله چند که موقوفست بر آن مسایل
بحث از حقیقت معاد **مسئله اولی** اعاده معدوم علما را اختلافست در جواز اعاده
معدوم بعینه اکثر متکلمین بجوازند وجمهور حکما وکثیری از متکلمین بر
امتناع مستند مجوزین دو وجه است یکی عدم دلیل بر امتناع بنا بر آنکه دلایل
مانعین را مزیف دانند وهرچه دلیل بر امتناعش نبود جایز باشد علی ما قاله
الحکما کل ما قرع سمعک من الغرایب فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدک عنه قایم
البرهان دویم مماثلت مبدا ومعاد بنا بر آنکه سخن در اعاده معدوم است بعینه
پس جواز مبدا مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة کون الشیء ممکنا فی وقت ممتنعا
فی وقت آخر وجوابش آنست که چون سخن در اعاده معدومست بعینه پس مبدا
ومعاد متحد باشند نه متماثل ووجود متحد باشد بتخلل عدم ممتنع باشد بالبدیهة
چنانکه بیاید ومستند مانعین چند وجه است اول آنکه اگر جایز باشد اعاده

معدوم بعینه لازم آید تخلل میان شیء و نفس شیء و این محالست بالبدیهه دوم
اکر جایز باشد اعاده معدوم بعینه جایز باشد ابتدای وجود مثل وی در ماهیت
وجمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد پس امثالی که مماثلتشان در ماهیت
و تشخص هر دو باشند والتالی باطل والا لزم ان لا یتمیز اصلا بالبدیهه سیم اکر جایز بود
می بود عود شئ هر آینه جواز عود واقع و موجود می بود بحسب خارج والا امتناعش
واقع و موجود بودی بحسب خارج و اکر جواز عود معدوم موجود می بود بحسب
خارج هر آینه قایم می بود بمعدوم بحسب خارج بنا بر انکه جواز معنی است قایم
بغیر پس نشاید که قایم بذات خود یا بغیر موصوف خود باشد پس باید که قایم
باشد بموصوف خود و موصوفش نیست مکر معدوم پس لازم آید وجود معدوم
در خارج چهارم اکر چه زمان معین از جمله مشخصات نیست لیکن زمان ما
از جمله مشخصاتست پس اکر معدوم معاد شود با جمیع مشخصات هر آینه معاد شود
جزء ما از زمان وجود ابتدایی وی و چون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم
آید که من جهة هو مبتدا معاد باشد و این اجتماع متقابلین است و حق آنست که
اعاده معدوم بعینه امتناعش ضروریست قال الامام فی المباحث المشرقیه
و نعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیمة و رفض عن نفسه المثل

والعصبیة تشهد عقله الصریح بان اعادة المعدوم ممتنع مسئله دوم
جمهور متکلمین قایلند بامکان وجود عالمی مماثل این عالم موجود لان حکم
الامثال فی احد و حکما ممتنع داشته وجود عالم دیکر را که مباین باشد بالوضع با
این عالم والا لکان کرة مثله فتحقق فرجة بینهما فیلزم الخلا فهو محال و نیز
بسبب فرض مماثلت لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلا طلب کنند بالطبع
مکان عناصر این عالم را و در مکان آن عالم بالقسر دائما باشد وحال انکه قسر
دایمی نتواند بود و نیز لازم آید که ارض آن عالم که واقع است در مرکز آن عالم
بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این عالم را و حرکت بالطبع بسوی
مرکز حرکتست از فوقست لا محاله پس لازم آید که مرکز آن عالم فوق باشد نظر
بمرکز این عالم و لازم آید که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعد از تحت
بحیثیتی که ابعد از و ممکن نباشد و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه
در ان عالم ابعد خواهد بود از فوق این عالم چه هرکاه فرض کنی خطی مستقیم
که واصل شود ما بین مرکز این عالم و نقطه مفروضه در ان عالم آن خط لا محاله
بعد از تجاوز از فوق بآن نقطه خواهد رسید و از انچه کفتیم ظاهر شد بطلان
تجویز انچه شارح جدید تجرید بیان کرده که ارضین مثلا با فرض مماثلت عنصر

هر کدام آنچه طالب مرکز عالم خود باشند وحکم مماثلت همین باب باشد
که هر کدام در عالم خود طالب مرکزند و وجه بطلانش آنست که چون ظاهر
شد بودن احد المرکزین فوق نظیر مرکز دیگر لازم آید که احد المتماثلین بالطبع
طالب فوق باشند و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت باشد وهذا محال بالبدیهة
ونیز طلب جیز مستند بصورت نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست
و هرگاه ارضین متماثلین باشند صورت نوعیه هردو متحد خواهد بود
وا زصورت نوعیه واحد طلب جیزین مختلفین بالوضع محالست چنانکه
از جسم واحد تخصی بلا تفاوت ومجرد اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه
ما صدق متباینین باشند بحسب وضع مصحح وحدت نوعی نتواند شد و
نیز ظاهر شود بطلان آنچه در دفع لزوم فرجه وخلا گفته اند که میتواند بود
که کره دیگر مشتمل باشد بر هردو کره واین دو کره مفروض باشند از آن کره
اعظم واقع باشد ما بین کرتین نه واقع در جهت فوق باشد و نه واقع
در جهت تحت خالی انکه جسم است لا محاله و نیز لازم آید که فوق هر عالمی فوق باشد
بنا بر انکه ابعاد او متحققست وهمچنین کره اعظم لازم آید که در فوق واقع
باشد نه در تحت وتحقیق آنست که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین باشد با لو

با این عالم با التزام قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست ومتکلمین را که ملتزم
قواعد مذکوره نیستند رسد که تجویز کنند والتزام لوازم مذکوره نمایند
و در دین لازم نیست قایل بتجویز مذکور بودن وآنچه در بعضی از احادیث وارد
شد که خدای تعالی قبه‌های بسیار خلق کرده اعظم از این قبه وهذه هی قبة
انبیا آدم علیه السلام مشعر بآن نیست که آن قبه‌ها متباین بالوضع باشند میتواند
بود که بعضی محیط باشد بر بعضی وبلکه دور نیست که قبه انبیا اشاره باشد
بما تحت فلک قمر مسئله سیم هل العالم بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا
میان علما درین مسئله خلافیست عظیم جمهور حکما قایلند بر امتناع چه طریان
عدم نزد ایشان بر بسیاری از اجزای عالم مانند عقول مجرده ونفوس ناطقه
واجسام فلکیه وماده عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز واین منافی امکان
نیست چه آنچه از لوازم امکانست جواز اصل عدمست و در جواز اصل عدم
نزاعی نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدمست وجمهور اهل اسلام متفقند
بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزاء عالم لیکن در وقوعش خلافست بعضی قایلند
بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین واعلم ان کثیرا من علماء الشریعة
وعلماء التفسیر قالوا ان فی وقت قیام القیمة یخرب الافلاک ویهدم الکواکب

الا ان العرش لا يتجزى و تخصيص بلفظ كثير بنا بر قول بعدم تجزى عرش است نه
بر قول بر تفرق افلاك و تهدم كواكب لان الكل متفقون على ذلك و نيز بنا دي
از علماى اسلام قايلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وى مر طريان فنا را و بالجمله
قول بطريان عدم بر جميع اجزاى عالم اجماعى اهل اسلام نيست ليكن اكثر اهل اسلام
بر آنند بنا بر ظواهر آيات داله بر انا مر احيا و طى سموات عند قيام الساعة ليكن
خلاف نيست كه اعدام واقع بمعنى افناى جواهر و ذوات است و يا بمعنى تفريق اجزا و
انا الله اعراض هر كه قايلست بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قايلست بامتنا ع
اعدام ذوات و جواهر بالاسر و الا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ايصال
ثواب است بمطيع و عقاب بعاصى و بنا بر اعدام ذات و امتناع اعاده معدوم هر آينه
معاد شخصى ديگر خواهد بود غير از مطيع و عاصى پس ايصال ثواب و عقاب ممكن نشد
بلكه مراد از عدم و هلاك و فناى واقع عند القيمة تفرق اجزا است و خروج
اشيا از انتفاع بسبب زوال تاليف و وقوع تفريق قالوا ان الله تعالى يفرق الاجزا
و يزيل التاليف عنها و لكنه لا يعدمها فاذا اعاد التاليف اليها و خلق الحيوة
فيها مرة اخرى كان هذا التشخص هو عين التشخص الذى كان موجودا قبل ذلك فحينئذ
يصل الثواب الى المطيع و العقاب الى العاصى و يزول الاشكال و فخر رازى بدين

مذهب اعتراض كرده كه بدين تقدير نيز با قول بامتناع اعاده معدوم معاد
متصور نتواند شد فاك فانا لا ندعى ذلك و تقريره ان المشار اليه لكل واحد بقولنا
انا ليس مجرد تلك الاجزا و ذلك لانا لو قدرنا هذا الاجزا تفرقت و صارت ترابا
من غير حيوة و لا امزاج و لا تركيب و لا تاليف فان كل احد يعلم ان ذلك القدر من
التراب الصرف ليست عبارة عن زيد بل الانسان مقر بانا انما يكون موجودا
اذا تركبت تلك الاجزاء و تالفت على وجه مخصوص ثم قام بها حيوة و علم و
قدرة و علم و فهم فثبت ان التشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزا و الذرات
بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة و اذا كانت كذلك
كانت تلك الصفات احد اجزاء الماهية ذلك التشخص من حيث انه ذلك التشخص و
عند تفرق تلك الاجزا يبطل تلك الصفات و تفنى فان امتنعنا الاعادة على المعدوم
امتنعت على تلك الصفات فيكون العايد صفات اخرى لا تلك الصفات التى
باعتبارها كان ذلك التشخص و ذلك التشخص على هذا التقدير لم يكن العايد ثانيا
هو الذى كان موجودا اولا فلم يكن الزيد الثانى عين الزيد الاول فثبت مما
ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه و ان منعنا اعادة
المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا بفنى الذوات او قلنا انه تعالى

لا یفنیها و مستند قایلین باعدام بالاسر چند وجهست اول قوله تعالی
کل شیء هالک الا وجهه و قوله تعالی کل من علیها فان و نتواند بود که مراد
از هلاک و فنا تفرق اجزا و خروج از انتفاع باشد بنابر انکه کل شیء عامست
و متناول مؤلف و اجزا و بعد از تفرق اگر چه بر مؤلف صادق است کونه
خارجا عن الانتفاع لیکن بر اجزاء متفرقه صادق نیست چه انتفاع اجزا که صلاحیت
تالیف و استدلال او بر صانع است باقیست پس کل شیء هالک صادق
نباشد بالمعنی المذکور پس واجبست که هلاک بمعنی عدم و فنا باشد کما فی قوله
تعالی ان امرء هلک ای فنی دوم قوله تعالی و هو الذی یبدء الخلق ثم یعیده و
شک نیست که خدای تعالی مبدء جمیع اشیاست که خلق عبارت از وست پس باید
که معید جمیع اشیا نیز باشد بنابر عود ضمیر بسوی خلق و اعاده متصور نیست
مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیا سیم قوله تعالی هو الاول
والاخر معنی اول آنست که خدای تعالی در ازل بود و هیچ شیء با او نبود علی ما روی
و کان الله و لم یکن معه شیء پس معنی آخر نیز این باشد که خدای تعالی در ابد موجود
باشد و هیچ شیء با او موجود نباشد و این معنی بعد از قیامت واقع نیست
بالاتفاق پس باید که عند القیمه واقع باشد و هو المطلوب و جواب گفته اند

از وجه

از وجه اول بان المراد من کون کل شیء هالکا و فانیا انه معدوم فی حد ذاته مع قطع
النظر عن العلة فلیس له الا العدم و الهلاک فکل ممکن اذا نظر الی ذاته و لو فی وقت
کونه موجودا فهو هالک و معدوم فی ذاته و امام فخر رازی گفته که چون لفظ
هالک و فانی اسم فاعلست و اسم فاعل مجاز است در استقبال پس تقدیری که
هلاک و فنا بمعنی تفرق اجزا باشد واجبست تاویلی بنابر عدم وقوع تفرق اجزا
در زمان حال پس لابد است از حمل لفظین بر معنی مجازی باعتبار وقوع در زمان
مستقبل پس هر گاه ناچار باشد تاویل کردن فتاویله بکونه آیلا راجعا
الی الهلاک و الفناء و فی الاستقبال کما ذکر ثم لیس اولی من تاویله بکونه قابلا
للعدم و الفناء مع کونه حقیقة فی الحال و از وجه دوم بانکه لانم که مراد از ابتدا
خلق ایجاد و اخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد جمع کردن اجزاست و تالیف کردن
علی ما یشعر به قوله تعالی و بدء خلق الانسان من طین و از وجه سیم بانکه مراد
اول و آخر فاعل و غایت است چنانکه مذهب محققین است که غایت در افعال
الهی ذات واجب الوجود است و فاعل و غایت در افعال واجب الوجود متحد اند
بالذات و متغایرند بالاعتبار و این اگر چه تاویلست لیکن ناچار است اتفاق
بر هر تقدیر چه اگر مراد از آخر آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شماست

متبادر آخرتیست که بعد از موجود نشوند و آن مراد نتواند بود بنا بر اتفاق

امت بر ابدیت جنت و نار **فصل چهارم از باب چهارم از مقاله سیم** در بیان

حقیقت لذت والم و تقسیمها الی الجسمانی والروحانی و حقیقت ثواب و

عقاب بدانکه ادراك لذت والم از قبیل وجدانیاتست که نوعی از علوم ضروریست

و شك نیست که هر دو از جمله کیفیات نفسانیه اند و مراد از کیفیت نفسانیه

عرضی است از مقوله کیف که مخصوص باشد با حیا و ذوات انفس اعنی الحیوانات

من الانواع الجسمانیة مثل علم و قدرت و ارادت و مانند آنها و تقیید

اختصاص بحیوانات بقید من الانواع الجسمانیة بنا بر آنست که منافی ثبوت لذت

برای مجردات محضه نباشد کما سیاتی و با آنکه تصور لذت والم ضروریست

علما تعریف شان بر سبیل تفسیر لفظ و تعیین مفهوم مسمی چنین کرده اند

که اللذة ادراك الملایم من حیث هو ملایم والالم ادراك المنافی من حیث

هو مناف و مراد از ملایم امریست لایق بشی و لامحاله کمال شی باشد کالتکیف

بالحلاوة الذایقة و مراد از منافی امریست مر مضاد شی و لامحاله نقص شی باشد

و قید الحیثیة انما هو لان الشی قد یکون ملایما من وجه دون وجه فادراکه

لا من جهة ملایمته لایکون لذة کالصفراوی لایلتذ بالحلو و مراد از ادراك

قولنا ام

منافی ادراك الملایم و ادراك المنافی وصولست بذان ملایم و وجود خارجی وی

و وصول بذات منافی و وجود خارجی وی نه تنها تصور و حصول صورت

ملایم یا منافی در ذهن فان تخیل اللذة غیر اللذة و لذا قال الشیخ فی الاشارات

ان اللذة ادراك و نیل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خیر من حیث هو كذلك

فذكر مع الادراك النیل لان ادراك الشی قد یكون بحصول صورة مساویة له

فی الذهن و نیل الشی لایكون الا بحصول ذاته و ذكر الوصول لان اللذة لیست

هی ادراك حصول اللذیذ و وصوله الیه فقط بل هی ادراك حصول اللذیذ

و وصوله الیه و فرق میان كمال و خیر آنست كه حصول امر لایق بشی و برای

شی از جهت كه موجب خروج شی است از قوه بفعل كمالست و از جهت كه

مناسب و پسندیده و مختار اوست خیر و همچنین است فرق میان آفت و

شر چه مضاد و منافی شی از جهت كه موجب نقص شی است و در دوی از فعلیت

بقوت آفتست و از جهت كه غیر مناسب و غیر مختار و ناپسندیده است

شر و شك نیست كه معتبر كمالیت و خیریت نظر باعتقاد مدرك لا فی

نفس الامر لانه قد یعتقد الكمالیة والخیریة فی شی فیلتذ به و ان لم یكن كمالیة

و خیریة فیه فی نفس الامر و لا یعتقد المدرك كونهما فیه فلا یلتذ به و لهذا

قد يلتذ بد مثلاً من شی معین ولا يلتذ منه عمرو بل قد يتألم منه وقال
الامام انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكاً للملايم
لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل
لحالها معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر وقال
والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافی ولا هو كاف فی حصوله لان التجارب
الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراكاً لامر غير
طبيعی وزعم محمد ذكريا و مصرح در كلام جالينوس آنست كه لذت عبارت
از خروج از حالت غير طبيعی است بحالت طبيعی و هو معنی الخلاص عن الالم وذلك
كالاكل للجوع والجماع لدفع عن المنی اوعيته و قد ابطله الشيخ وغيره بانه قد يحصل
اللذة من غير سابقه الم وحالة غير طبيعية كما فی مصادفة مال ومطالعة
جمال من غير طلب و شوق لا على التفصيل و لا على الاجمال وكما فی ادراك الذائقة
بالحلاوة اول مرة و قد يحصل ذلك التبديل من غير لذة كما فی حصول الصحة
على التدريج و فی ورود المستلذات على من له غاية الشوق الى ذلك وقد
عرض له شاغل عن الشعور بذلك قالوا و سبب الاشتباه اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتمان الا بالادراك الحسی خصوصاً

والمسی لا يحصل الا بالانفعال عن الضد و بالجملة فلما لم يحصل اللذة الا بعد
تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه وچون لذت والم نفس ادراك محسوسات
و ادراك منقسم بادراك حسی و ادراك عقلی پس لذت نیز منقسم است بلذت
حسيه و لذت عقليه و الم نیز منقسم بالم حسی و الم عقلی اما لذت حسيه كتكيف
الذايقة بالحلاوة وتكيف القوة الغضبية بتصور الغلبة الحاصلة وتكيف
القوة الشهوية بتصور ما تشتهيه و نيله وتكيف الخيال بالصورة المستحسنة
وتكيف القوة الوهمية بتصور المعنى الذی يستحسنه بنا بر آنكه صورتهای مذكوره
كمالست و خير است برای قوتهای مذكوره و اما الم حسی چون تكيف قوای
مذكوره بصور اضداد صور مذكوره بنا بر آنكه نقص است و آفت برای قوای
مذكوره و اما لذت عقليه چون ارتسام جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه بتصور
معقولات مما يتعقله من الواجب الوجود و صور معلولاته المرتبه ولوازمها
واحكامها و بالجملة تصور ما عليه الوجود كله على وجه يطابق ما فی نفس الامر
خالياً عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً ولا شك
ان ذلك هو الكمال والخير بالقياس الى الجوهر العاقل وانه بعد حصول هذا الكمال
له مدرك له و بحصوله فهو ملتذ بذلك غاية الالتذاذ و شك نيست در

حصول این مرتبه برای مجردات عقلیه بر وجه اتم پس لذات ایشان اتم لذات باشد
و نیز شک نیست که این مرتبه از کمال که حاصلست برای عقول مجرده هیچ نسبتی ندارد
با آنچه از این جنس حاصلست برای واجب الوجود چه حاصل برای عقول فایض است
از جناب خدای تعالی و لامحاله زاید است بر ذوات عقول و حاصل برای واجب
الوجود حاصلست در مرتبه ذات او و عین ذات اوست غایتش علما در شأن
واجب الوجود نگفته اند محافظة علی الادب و حکمای الهیین این معنی را ابتهاج نام کنند
قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراکا
لاشد الاشیاء کمالا الذی هو بریء عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر
ولا شاغل له عنه و لذت عقلی لامحاله بیشتر از لذت حسی است زیرا که العقلی اکثر کمیة
واکثر کیفیة اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی
واما الثانی فلان العقل یصل الی کنه المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق
بظواهر الاجسام پس هرگاه کمالات عقلیه اکثر باشد و ادراک عقل اشد لذت
عقلیه لامحاله اتم باشد و اما الالم العقلی فهو ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا
الکمال و یدرک حصول ذلک الضد من حیث هو ضد و چون حال لذت عقلی معلوم
کردی و نسبتش با لذات حسی دریافتی قیاس حال الم عقلی و نسبتش با الم حسی نیز

اطلاق لذت ۳

معلوم

معلوم توانی کرد و اینکه بعضی از علما را در بعضی از اوقات و یا در اکثر اوقات
التذاذی از ادراکات عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهال
را تألمی از جهالات حاصل نشود و یا حاصل شود و بغایت شدید نباشد بنا
بر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه است و بعد از نقص شواغل و نقص
آثار علایق و رجوع و انفراد بمدرکات عقلیه و کمالات نفسیه در بعضی از احیان
تفاوت در شدت و ضعف التذاذات عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت
ظهور دارد و همچنین احوال جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس
جاهله بخویش و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد و از این احوال متفرقه و قیاس
حال هنگام تجرد و قطع علاقه بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت لذت عقلیه
نظر بنفس عالم و همچنین پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بجهالات جا
و انقطاع حیل و چاره و تدبیر در تلافی مافات و تدارک اوقات نسبت بنفس
جاهله توان نمود و چون حقیقت لذت و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت
از ملذی است که خدای تعالی وعده کرده باشد ایصال آن را به بنده در جزاء طاعت
با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمی است که وعید کرده و بیم داده با
بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت و لامحاله هرگاه

از ثواب وعقاب بهره ور نوع روحانی وجسمانی که عبارتست از عقلی وحسی
تواند بود وچون ثواب وعقاب لذت والمی است که موصل ورساننده آن
خدای تعالی است هر آینه بر اتم انحای لذت واشد انواع الم واقع باشد واتمیت و
اشدیت بحسب کیفیت وکمیت باشد اما بحسب کیفیت خلوص هر کدامست
وعدم ثبوت بدیگری واما بحسب کمیت خلود وعدم انقطاع لیکن عقاب
اتم واشد مخصوص کافر است که انقطاع ندارد واما عقاب مؤمن عاصی منقطع است
بالاجماع وتوقع انقطاع وعلم بوقوع آن نوعیست از لذت پس غیر خالص نیز باشد
وثواب وعقاب عقلیین از لوازم مترتبه بر علوم وجهالاتست وعدم علوم
اعتقادات حقه پس مؤمن عاصی را عقاب عقلی نباشد واین نیز بسبب عدم
خلوص عقاب وی بود وملذ ومولم عقلی از داخل ذات بود وملذ ومؤلم
حسی از خارج ذات وجنت نام دار ملذ حسی است وجهنم نام دار مؤلم حسی
وعدم انقطاع عقاب کافر اما خلود عقاب عقلی وی بسبب آنست که بنابر لزوم
ممتنع الانقطاع است واما عقاب حسی وی بنابر اخبار که ظاهر است در تأبید
وخلود عقاب عقلی استبعادی ندارد وخلود عقاب حسی را بعضی استبعاد
نموده اند وحمل آن بمکث طویل نموده و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد

بمعنی مؤبد در انزجار از خلست بلکه انزجار تام بدون آن حاصل نشود وسابقا
بیان کردیم که خلود عقاب از جمله شرور قلیله است که از لوازم خیرات
کثیره است ودر احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده
که خلود عذاب کافر بنابر آنست که اگر زنده میبود ابدا هر آینه کافر میبود ابدا

فصل یکم از باب چهارم از مقاله سیم

در ذکر اختلاف ناس در حقیقت معاد
بدانکه چون وعد بثواب و وعید بعقاب متحقق شد وایصال هیچکدام در
دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنابر آنکه دنیا داریست محفوف بمکاره و
مملو از کدورات روحانی وجسمانی سیما برای مؤمنین واما عقاب بنا
بر آنکه اکثر کفار وفجار متلبس اند در دار دنیا بانواع مستلذات که ملائمات
نفوس خبیثه وطبایع خبیثه ایشانست پس اگر دار دیگر ونشأه اخری
نباشد مر انسان را که ممکن شود در آن نشأه ایفای بوعد ووعید هر آینه تکلیف
عاطل و وعد ووعید باطل گردد واین لامحاله قبیحست عقلا وممتنع الصدور
از واجب الوجود حکیم وچون موت واقعست پس واجبست عود حیوة تا ممکن
شود وفا بوعد ووعید ومراد از معاد عود انسانست بحیوة بعد از طریان
موت پس معاد واجب باشد عقلا چنانکه مذهب قایلین بتحسین وتقبیح

عقلیین است و ورود شرع نیز تایید و تاکید وجوب عقلی کرده و اما نزد اشاعره
وقوع معاد از جمله سمعیاتست و عقل دلالت نکند بوقوع آن و این اول اختلافات
واقع است در کیفیت و حقیقت امر معاد لیکن در میان امت خلافی در وقوع
اصل معاد نیست و سایر اختلافات واقعست در کیفیت و حقیقت معاد و در
مشهور جمهور ناس در امور معاد بر پنج مذهب اند اکثر متکلمین قایلند بمعاد
جسمانی فقط و اکثر حکمای الهیین قایلند بمعاد روحانی و اکثر حکمای طبیعیین
از فلاسفه اقدمین قایلند بنفی معاد مطلقا و منقول از جالینوس و اتباعش
توقفست و شک در امر معاد و موجب این اختلافات اختلافست در حقیقت
انسان پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس و روح عرضی است
یا صورتی قایم بماده بدن که زایل شود بطریان موت پس اگر با وجود این اعتقاد
معتقد ملتی است و قایل شریعتی معاد نزد او نتواند بود مگر جسمانی فقط و اگر
معتقد ملتی و شریعتی نیست قایل بهیچ یک از معادین نتواند بود و نزد هر که
حقیقت انسان نفس مجرد اوست و بدن مر او را نیست مگر آلتی منفصل از حقیقت
انسان قایلست بمعاد روحانی فقط و هر که قایلست بترکب حقیقت انسان از نفس
مجرده و بدن بنحوی که سابقا بیان کردیم قایلست بوقوع معادین جمیعا و هر که

فقط و کثیری از محققین هم در فرق قایلند بروحانی و جسمانی معا

شک

شاک باشد در حقیقت انسان متوقفست در امر معاد مطلقا **فصل ششم**
از باب چهارم از مقاله سیم در تقریر مذاهب مسلمین قایلین بمعاد جسمانی
مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقا بر دو مذهب اند یکی مذهب
اکثر متکلمین و آن قول بحشر جسمانیست فقط دوم مذهب محققین متکلمین
و آن قول بمعاد جسمانی و روحانی است معا و حکماء اسلام بلکه جمیع حکماء الهیین
نیز قایلند بمعادین جمیعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و بتصدیق انبیا
اکتفا نمایند و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند نمود قال الشیخ فی الهیات الشفا
یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق
الشریعة وتصدیق خبر النبوة وهو الذی للبدن عند البعث وخیرات البدن و
شروره معلومة لا یحتاج الی ان یعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها
سیدنا ونبینا ومولانا محمد صلی الله علیه وآله حال السعادة والشقاوة التی
بحسب البدن ومنه ما هو مدرک بالعقل والقیاس البرهانی وقد صدقه
النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاییس اللتان للانفس وان کانت
الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما توضح من العلل والحکماء الالهیون رغبتهم
فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیة بل کانهم لا یلتفتون

که در قید این بدن باشیم بنا بر علتهای که بیان خواهیم کرد و ایراد ایشان بآنست که مادام
که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن نیست که او را تصور امور عقلیه
صرف و رسیدن بجنبه لذات و الام روحانیه و رغبت حکمای الهیین برسیدن
و ادراک این سعادت عظیمتر بوده از ادراک سعادت بدنیه بلکه گویا ایشان را
التفات بسعادت بدنیه نیست اگرچه داده شده اند سعادت بدنیه را و
این معنی وقتیست که اعطوها صیغه مجهول باشد و میتواند بود که صیغه معلوم
باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین نیز اعطای سعادت بدنیه کرده اند یعنی خبر
بوقوع آن داده اند و این معنی بنا بر آن تواند بود که بعضی از حکمای الهیین اقدمین را
بخشی از نبوت بوده باشد و الا منافی خواهد بود با آنچه اول گفت که عقل ما را
بادراک این سعادت نیست و عظیم نمیشمرند ایشان سعادت بدنیه را در جنب
سعادت عقلیه که قرب و جوار رب العالمین است و بر صفتی است که بعد از این
بیان خواهیم کرد یعنی صیرورت نفس ناطقه بعقل مستفاد و متصل شدن بعقل
فعال و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه پس باید که تعریف
کنیم ما حال این سعادت عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد
مفروغ عنهاست در شرع اقدس این بود شرح کلام شیخ و بنا بر مذهب اکثر

الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقارنة الحق
الاول وعلى ما نصفه عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة
لها فان البدنية مفروغ عنها فى الشرع يعنى يک قسم از معاد آنست که قبول کرده
شده است از شرع یعنی بر سبیل تقلید چنانکه لفظ مقبول دال است بر آنچه اعتقاد
تقلیدی نزد حکما داخل مقبولاتست و راهی نیست باثبات این معاد مگر از طریق
شریعت و تصدیق خبر انبیا و آن معادیست که مخصوص ببدنست در روز قیامت
و خیرات و شرور بدن یعنی لذات و الام جسمانیه معلومست و محتاج نیست
بتعلیم کردن و بیان نمودن و حال آنکه بسط کرده و شرح نموده شریعت پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله و سلم حال سعادت و شقاوت بدن را که عبارتست از لذات
و الام و خیرات و شرور جسمانیه است و بهشت و دوزخ عبارت ازوست
و قسمی دیگر از معاد آنست که ادراک کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حال
آنکه تصدیق کرده اند انبیا نیز عقل را در یافتن این قسم از معاد و این اشارتست
بآیات و احادیثی که دالست بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و التذاذ ایشان بلذات
روحانیه و این سعادت و شقاوتیست که ثابتست بقیاس و مخصوصست بنفس ناطقه
مجرده اگرچه وهمهای ما قاصر است از دریافت حقیقت این سعادت و شقاوت مادامی

متکلمین که قول بمعاد جسمانی است فقط تصحیح معاد جسمانی بدو وجه توان نمود
چه ایشان یا قایلند باعدام اجسام بالاسر یا نه و آنانکه قایلند نتوانند بود که قایل
بجواز اعاده معدوم نباشند و آنانکه قایل نباشند یا قایل خواهند بود بجواز اعاده
معدوم و یا نه آنانکه قایلند بجواز اشکالی در اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز
کنند اعاده هر چه معدوم شده خواه از متشخصات بدن (از بدن) باشد و خواه نه و آنانکه قایل
نیستند نتوانند بود که قایل باشند باعدام چیزی از متشخصات بدن و بر مذهب محققین
متکلمین که قول بمجموع معادین است تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان باشد بنا بر
تجرد و بقای نفس ناطقه و جواز بودن تشخص شخص مکلف بعین نفس ناطقه پس خواه
بدن بجمیع اجزائه معدوم شود و خواه نه که تشخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین تشخص
مکلف است خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه بدن غیر بدن اول بلی برین مذهب
توهم لزوم تناسخ کرده اند و آن توهم سند فست بنا بر انکه قول بامتناع تناسخ شرعا
بنا بر نفی معاد و ثواب و عقابست پس اگر معاد شبیه باشد بتناسخ مفسد بحسب
شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما اینمعنی تناسخ باشد و اگر تجویز اینمعنی کنند ابطال
تناسخ نتوانند کرد و لهذا و امثاله گفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محض اند
و تصحیح نتوانند نمود و اینکه گفتیم بتقدیریست که معاد جسمانی بنا بر تجرد نفس ناطقه بنحوی

پس وجهی نیست که قایل بجواز اعاده معدوم است و دوم قایل بعدم اعدام جزء از متشخصات بدن ص

که

که ظاهر متکلمین و اهل اسلام و ظاهر آیات قرانی بلکه ظاهر شریعت مطهره است
باشد اعنی بالحقات بدنی عنصری از ماده بدن اول یا از اجزای متفرقه وی لیکن بنا
قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر نحو مذکور نیست و لهذا بسیاری
از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه و اشراقیین اسلام تصحیح معاد
جسمانی ببدن مثالی کنند پس اگر معادی که از ضروریات دین اسلامست همین نحو
ظاهر باشد تکفیر بسیاری از محققین علمای اسلام لازم آید و اقرب آنست که
آنچه از ضروریات دینست معادیست که تشخص معاد همان تشخص مکلف باشد و
بنحوی باشد که مورد لذات و آلام جسمانیتین تواند شد چه تاویل جمیع آیات
وارده در باب جنت و نار بثواب و عقاب روحانیتین بغایت بعید است و
هرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکمای
اسلام در قبول معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی
مقبولست از شرع مناسبتیست با متکلمین و اهل ظاهر از مسلمین و الا ایشان
تجویز کرده اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی تفاوت
مراتبهم باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها نه تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلقی بر
سبیل اتصال بنفوس فلکیه بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس

مفارقه تواند شد وجمیع مواعید شرع را از مستلذات جسمانیه من الحور والقصور
والولدان والمطاعم والمشارب والثمار والاشجار والجنات التی تجری من تحتها
الانهار والی غیر ذلک در ان نشاه ادراک نمایند ودریابند دریافتنی اقوا از آنچه
اهل ظاهر تصور آن کنند وآن نشاه باقیه بهشت جاودان نفوس سعدا باشد
وهمچنین نفوس اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که واقع باشد
در تحت فلک قمر تعلقی نحو مذکور که موضوع ادراکات ایشان باشد جمیع مولمات
جسمانیه را من النیران المضرمه والحیات الفاغرة افواهها والصدید والزقوم و
الحمیم ویحموم الی غیر ذلک وآن نشاه مظلمه درکات جهنم وطبقات هاویه باشد
مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی واما دلیل وقوعش سمعیست
وعقلی اما سمعی ظواهریست که قرآن مجید مملو است از ان واحادیث نبویه مشحون بدان
ومدلول ظاهر هر گاه ممکن باشد واجبست حمل بر ان فان قیل الآیات المشعرة بالمعاد
الجسمانی لیست اکثر واظهر من الآیات المشعر بالتشبیه والجبر والقدر ونحو ذلک
قد وجب تاویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا الی بیان المعاد الروحانی واحوال سعادة
النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان علی وجه تفهمه العوام فان الانبیا
مبعوثون الی کافة الخلایق لارشادهم الی سبیل الحق وتکمیل نفوسهم بحسب القوة

النظریة والعملیة وتبقیة النظام المقتضی الی صلاح الکل وذلک بالترغیب و
الترهیب بالوعد والوعید والبشارة بما یعتقدونه لذة وکمالا والانذار عما
یعتقدونه الما ونقصانا واکثرهم عوام یقصر عقولهم عن فهم الکمالات الحقیقیة
واللذات العقلیة ویقصرون علی ما القوه فلا بد من ان یخاطبهم الانبیا بما هو
مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا وترهیبا للعوام وتتمیما لامر النظام وهذا ما قال
ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل وخیالات للفلسفة قلنا انما یجب التاویل
عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول
لا عینه کما فی شرح المقاصد موافقا لما فی الاربعین واما دلیل عقلی در صدد
فصل پنجم مذکور شد وهو کما قال الامام فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعا
وعاصیا ومحسنا ومسیئا ونری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی الدنیا
والمسیء یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر ونشر یصل فیه الثواب
الی المحسن والعقاب الی المسیء لکانت هذه الحیوة الدنیویة عبثا بل سفها واعلم انه تعالی
ذکر هذه الحجة فی آیات من القرآن ففی طه ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل
نفس بما تسعی وفی ص وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین
کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کا

کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص
معاد جسمانی نکند بلکه دالست بر ثبوت واعم از جسمانی و روحانی کما لا یخفی
این بود تقریر مذهب قایلین بمعاد جسمانی فقط واما تقریر مذهب محققین قایلین
بجسمانی و روحانی جمیعاً آنست که دلیل عقل دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه
وبقای وی بعد از فنای بدن والتذاذ نفس بکمالات علمیه وملکات عملیه که
لا محاله بموت بدن زایل نگردد بلکه بسبب خلوص از عوایق مادیه وعوارض بدنیه
دریافت آن تمام والتذاذ بر وافر گردد وهمچنین بر تالم نفس از جهالات وهولی
که اضداد کمالات علمیه وملکات فاضله مذکوره اند ودلیل سمع دلالت کرده بر
بعث بدن واعاده تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی وادخال وی در جنت
که دار لذات حسیه ونار که دار آلام جسمانیه است وشک نیست که اینمعنی اعنی
اجتماع سعادتین عقلی وحسی وهمچنین جمع میان آلام روحانی وجسمانی اتم بود در
باب وعد ووعید ادخل خواهد بود قال الامام فی الاربعین فی تقریر مذهب القایلین
بالمعاد الروحانی والجسمانی معاً اعلم ان کثیراً من المحققین قالوا بهذا القول وذلک
لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل علی ان سعادة الارواح
فی معرفة الله تعالی وفی محبته وعلی ان سعادة الاجساد فی ادراک المحسوسات الا

ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیاویة غیر ممکن
وذلک لان الانسان حال کونه مستغرقاً فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکنه الالتفات
من اللذات الجسمانیة وحال کونه مشغولاً باستیفاء اللذات الجسمانیة لا یمکنه
الالتفات الی اللذات الروحانیة لیکن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشریة
ضعیفة فی هذا العالم فاذا ماتت ونشرت هذه الارواح فی عالم القدس والطهارة
قوت وکملت فاذا اعیدت الی الابدان مرة اخری لم یبعد ان تصیر هناک قویة قادرة
علی الجمع بین الامرین ولاشک ان هذه الحالة هی الغایة القصوی فی مراتب السعادات
فهذه المعنی لم یقم علی امتناعه برهان عقلی وهو جمع بین الحکمة النبویة والقوانین
الفلسفیة فوجب المصیر الیه وقال شارح المقاصد القائلون بالمعاد الروحانی
فقط او به وبالجسمانی معاً یقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقیة لا تفنی بخراب
البدن لما سبق من الدلائل وتشهد بذلک نصوص الکتاب والسنة فلا حاجة
للاولین الی دلیل علی اثبات المعاد ولا للاخرین بعد اثبات حشر الاجساد لان
القول باحیاء البدن مع تعلق نفس اخری به بعید برامره وبقاء نفسه معطلة او
متعلقة ببدن آخر غیر مقبول عند العقل ولا منقول من احد کیف ونفسها
مناسبة لذلک المزاج آلفة لم تفارقه الا لانتفاء قابلیة لمتصرفاتها فحین عادت

القابلیة عاد التعلق لا محاله وقد یقال ان قوله تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لهم
من قرة اعین للذین احسنوا الحسنی و زیادة و رضوان من الله اکبر اشارة الی المعاد
الروحانی وکذا الاحادیث الواردة فی حال ارواح المؤمنین خصوصا الصدیقین
والشهداء والصالحین فانها فی حواصل طیور خضر وفی قنادیل من نور معلقة
تحت العرش وان کانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبیل الاجسام و بیش از این
نحو دنباب بودن ارواح مؤمنین در حواصل طیور و قنادیل نور گذشت و دور
نیست بتقدیر صحت این روایات که اشاره باشد بآنچه حکما بآن رفته اند از تعلق
نفوس سعدا باجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شد و توصیف طیور بخضر
و قنادیل بمعلق بودن در تحت عرش بغایت مناسب این تاویل است کما لا یخفی
و غرض حضرت صادق علیه السلام از این روایت در فهمیدن مردم باشد از
ظاهر شرع که مشعر بجسمانی بودن ارواح است **فصل سیم از باب چهارم از مقاله سیم**
در تقریر مذاهب حکما در معاد بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر دانسته
شد دو فضیلتست بحسب قوتین نظری و عملی و کمال فضیلت نظری ارتسام اوست
بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفه و کمال فضیلت عملی حصول ملکه عدالتست
که توسط اخلاقست یعنی واسطه بودن میان طرفی افراط و تفریط در هر خلقی از

از اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلا الفضیلتین و بالجمله
کامل باشد در علم و عمل هر دو چون مفارقت کند از بدن او را هیچگونه حاجتی
ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن بنا بر آنست که بدن آلتیست مر نفس را
در تحصیل کمالین و چون کمال و مطلوب حاصل شد حاجت بآلت نباشد پس
چون مفارقت کند از بدن منخرط گردد در سلک ملایکه مقدسه و عقول
مجرده که اصلا علاقه با ابدان و اجسام ندارند و لا محاله حاصل باشد مر او را
بهجتی و غبطه که حاصلست مر عقول و ملایکه مقدسه را و آن لذتیست که هیچ
لذتی از لذات جسمانیه را قیاس بآن نتوان کرد قال الشیخ یجب ان یعلم ان لکل قوة
نفسانیة لذة تخصها و خیرا و اذی و شرا یخصها مثاله ان اللذة الشهوة و خیرها ان
یتادی الیها کیفیة محسوسة ملائمة للحسة لذة الغضب الظفر و لذة الوهم الرجا
و لذة الحفظ تذکرا لامور الموافقة الماضیة و اذی کل واحد منها ما یضاده
و یشترک کلها نوعا من الشرکة هی ان الشعور بملائمها و موافقها هو الخیر و اللذة
الخالصة بها و موافق کل واحد منها بالذات و الحقیقة حصول الکمال
الذی هو بالقیاس الیه کمال بالفعل و ایضا فهذه القوی و ان اشترک فی هذه
المعانی فان مراتبها فی الحقیقة مختلفة فالذی کماله ادوم و اتم و الذی کماله

اكثر والذي كاله افضل اليه والذي هو في نفسه اكمل وافضل والذي في نفسه اشد
ادراكا فاللذة التي له ابلغ واوفر وايضا فانه قد يكون كمالها بحيث يعلم انه كاين ولذيذ
ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ومالم يشعر لم يشتق ولم ينزع نحوه مثل العنين
فانه محقق ان للجماع لذة لكن لا يشتهيه ولا يحس نحوه وكذلك حال الاكمه عند
صور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة وايضا فان الكمال والامر الملايم قد يتيسر
للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتوثر ضده عليه مثل كراهية
بعض المرضى بالطعم الحلو وشهوتهم الطعوم الردية الكراهية وربما لم يكن كراهية
ولكن عدم الاستلذاذ به كالخايف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذ
وايضا قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى
اذا زال العايق تاذت به كالذي مثل المحرور يزفيه بما لم يحس بمرارة فمه الى ان
يصلح مزاجه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهيه
للغذاء البته وهو اوفق شيء له بل كارها ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العايق
عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك
عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير
الا ان تحس البدن آفة فلا يتاذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ

بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص
بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير
الفايض في الكل مبتديا من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التي هو مبدا لها الروحانية
المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا بالابدان ثم الاجسام العلوية بهياتها وقواها
ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فيصير عالما معقولا موازيا
للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق متحدا به ومنتقشا
وهيئته ومنخرطا في سلكه صايرا الى جوهره فلنقس هذه بالكمالات المعشوقة
للقوى الاخر فنجد هذا في المرتبة بحيث يقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها
اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما اما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي
بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس بملاقات السطوح في
مع ناموسنا في جوهر قابله حتى يكون بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول
واحد واما المدرك في نفسه فالامر لا يخفى ثم قال ولكنا حال كوننا في البدن
وانغماسنا في الرذايل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها
حكما اومانا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن
اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا اربقة الشهوة والغضب واخواتها من اعناقنا

وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيل منها خيالا لطيفا ضعيفا و
خصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة والتذاذنا
بذلك شبيه بالتذاذ الحسي من المذوقات اللذيذة بروايحها من بعيد واما
اذا انفصلنا عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال
الذي يمكنها اذا فارق البدن ان تستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كان مثلنا
مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر
وطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية
بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة اجل من كل لذة واشرفها
وهذه هي السعادة ويجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه
وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين
ليس له في سلطانه وخاصيته والبهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية
الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان يسمى لذة للحمار والبهايم حالة طيبة
ولذة كلا بل اي نسبة يكون لذلك مع هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده
ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط
ولم يتخيل اللذة واگر نفس ناقص باشد در علم و حاصل نشده باشد او را فضیلتی و

و کمالی بحسب قوت نظری یا آنکه از اهل ذکا باشد و شعور بکمال مر او را حاصل بود
لیکن تقصیر کرده باشد در تحصیل کمالات علمیه و اعتقادات حقه و لامحاله ناقص
خواهد بود در عمل نیز چه عمل بدون علوم و اعتقاد نفعی نتواند داشت و چون از اهل
ذکاست بر ساذجیت و سادگی فطری نیز باقی نمانده خواهد بود بلکه معتقد
خواهد بود مر عقاید باطله و آرای سخیفه را که مضاد حقیقی علوم حقه و منافی
حقیقت ذات نفس است پس چون مفارقت کند از بدن و زایل شود عذری
که مانع بود از احساس بالم جهالات هر آینه واقع خواهد شد در عذاب الیم و الم عظیم
که قیاس آن با آلام جسمانیه چون قیاس لذت عقلیه باشد بلذات جسمیه
حیوانیه و هذه هی الشقاوة و در ثواب و عقاب این هر دو نفس حاجتی ببدن
و تعلق بجرمی از اجرام نیست چه هیچ لذتی از لذات جسمیه با وجود آن لذت
عقلیه در نظر نیاید و هیچ المی از آلام جسمانیه با این الم عقلی اصلا نماید و شک
نیست که مراتب کمال علمی و عملی در کثرت و قلت و شدت و ضعف مختلفست
و بحسب آن اختلاف درجات مثوبات روحانیه و لذات عقلیه نیز که مراتب
سعادت حقیقیه اند متفاوت باشد و همچنین در طرف نقصان درکات
آلام عقلیه و عقوبات روحانیه که مراتب شقاوت حقیقیه اند مختلف

باشند و در تعیین ادنی مراتب سعادت که بآن منجا و رستگاری توان شد از ادنی مراتب
شقاوت شیخ گفته که لیس یمکننی ان انص علیه نصاً الا بالتقریب واظن ان ذلک
بان یتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصوراً حقیقیاً ویصدق بها
تصدیقاً نفسیاً وان یعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة
دون الجزئیة التی لا یتناهی و یتقرر عنده هیئة الکل ونسبة اجزائه بعضها عند
بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الی اقصی الموجودات الواقعة فی ترتیبه
ویتصور العنایة وکیفیتها و یتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل ای وجود یخصها
وانها کیف تعرف حتی لا یلحقه تکثر و تغیر بوجه من الوجوه وکیف ترتیب الموجودات
الیها ثم کلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً وکانه لیس یتبرأ
الانسان عن هذا العالم و علائقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار
له شوق و عشق لما هناک یمنعه عن الالتفات الی ما خلفه جملة و در توقف الحاهنا ک[illegible]
حصول سعادت حقیقیه بکمال علمی و عدم کفایت کمال علمی تنها گفته و نقول
ایضاً ان هذه السعادة الحقیقیة لا یتم الا باصلاح الجزء العملی و بیان آنست که
هرگاه ملکه عدالت و توسط در اخلاق که مادر خاتمه کتاب تتمه از آن ذکر خواهیم
کرد ان شاء الله العزیز مر نفس را حاصل شده باشد هر آینه حاصل شده باشد در

هیات استعداد و تمکن از انقیاد و اطاعت قوی شهویه و غضبیه و سایر قوای
جزئیه بدنیه والتفات بآن امور نباشد مگر بقدر ضرورت تدبیر بدن
ما دام التعلق به والحاجة الیه باقیاً پس بعد از مفارقت متبری شده باشد از
میل و شوق بیدن و انجذاب و التفات بسوی امور بدنیه و نشاه جسمانیه
پس میسر شود او را بمقتضای شوق جبلی و عشق ذاتی بامور عالیه و مراتب
متعالیه بیکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت و مطالعه اسرار جبروت
ولاهوت بلا مانعی و بدون کشاکشی از جهت بدن و از میل بسافل بخلاف آنکه
ملکه و توسط مذکور ویرا حاصل نشده باشد و هیات اذعان و انجذاب از امور
حسیه خسیسه در وی راسخ شده باشد و انقیاد و اطاعت دواعی شهوت
و غضب ویرا ملکه شده باشد پس چون نا این حال العیاذ بالله مفارقت کند
از بدن هر چند تحصیل جزء نظری کرده باشد و از کمالات علمیه بهره تمام یافته
هر آینه التذاذ بآن کمالات و احتظاظ از آن علوم ویرا میسر نشود فان غفلة
النفس و عدم التذاذها بالکمال ما دام فی البدن لیس الا لان النفس منطبعة فی البدن
ومنغمسة فیه فانها مجردة غیر منطبعة بل انما هی للعلاقة التی لها مع البدن و
الشوق الجبلی الی تدبیره والاشتغال بآثاره وما یورده علیها من عوارضه پس تا

در درسوخ نیافته بلکه میل بشوق بمستلذات دنیه و امور دهیه بدنیه مانده

این حال هرگاه مفارقت کند از بدن کان که مفارقت نکرده چه همان تعلق وشوق
باقیست بلکه بغایت بدتر وصعبتر از حال تعلق حالی روی داده چه در حال
تعلق التذاذ بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصل بود وتاذی از عدم نیل حقیقی
بکمال عقلی بنابر اشتغال بتدبیر بدن حاصل نبود ودر حال مفارقت نیل لذات حسیه
بنابر فقدان آلت متعذر شده با بقای میل تمام بسوی آن وشوق بکمال عقلی نیز که
اول مغفول عنه بود متاکد شده بنابر عدم شاغل از ان فالمیل البدنی یجذبه
الی السفل والشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث هناک من الحرکات المشوشة ما
یعظم بسببها اذاه جدا مع ان تلک الهیئة البدنیة الراسخة فیه الغیر الزایلة عنه ضنا
لا محالة لجوهر ذاته فهی ایضا مؤلمة له غایة الالم لکن هذا الاذی وهذا الالم لیس
لامر ذاتی بل لامر عارض غریب لان المیل الی الامور الحسیة والشوق الی العوارض
البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال العقلی مقتضی ذاتها
والعارض الغریب لا یبقی ولا یدوم بل یزول ویبطل مع عدم الافعال التی کانت
تثبت تلک الهیئة بتکررها پس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد بلکه
منقطع شود بمحو شدن هیئت مذکوره حتی تزکوا النفس وتبلغ السعادة التی تخصها
بخلاف عقوبت ناقص العلم که لا محاله مخلد ودایمیست وهرگز انقطاع ندارد بنابر انکه

شوق کمال مقتضای ذات نفس نکیست وهرگز زایل نشود با عدم امکان نیل کمال
بسبب عدم آلت پس آن تاذی وعذاب عقلی ابدی باشد بدوام جوهر نفس اگر گوید
پس باید که عذاب ناقص العلم والعمل مانند کافر چه مثل عذاب که از جهت نقصان
عمل باشد بنابر انکه عارضی است منقطع باشد وبسبب انقطاع عذاب وی مخفف
گردد جوابش آنست که هیئت ردیه نقصان عمل در کافر اگر چه مقتضای نفس من حیث
هی بحسب فطرت اصلیه نیست لیکن مقتضای نفس از حیثیت اتصاف باعتقادات
ردیه وارتسام بجهالات باطله که هر آینه در جوهر نفس رسوخ یافته وجوهر
نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته هست واز ینجهت عارض غریب نیست
وچون نفس باعتقادات باطله متجوهر وبالفعل شده وساحت جو فطرت اصلیه
باطل گشته پس رداءت اعمال موافق وملایم ذات بالفعل اوست وهرگاه آن هیئت
ردیه در وملکه هم شود ورسوخ یابد هرگز باطل نشود وچون باطل نشود عذاب
وی از ینجهت نیز دایم وغیر منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن که مرتسم باعتقادات
حقه گشته ومتجوهر بعلوم یقینیه شده باشد چون کسب هیئت ردیه از جهت
مباشرت قبایح اعمال کند هر اینه این هیئت ردیه مظلمه چون منافی ذات نورانیه
وخلاف مقتضای اوست در جوهر ذات نفس بحل نتواند کرد بسیما که اعتقاد قبیح

آن اعمال الیز اجمالا اعتقادات حقه است که ذات نفس متجوهر بان شد پس چون آن
بل
هیئت ردیه ملایم جوهر ذات نفس نیست و موجب تکدر نیز باطل شد هر آینه زود زا
کردد و عذاب انقطاع یابد و از آنچه کفتیم ظاهر شد که با نقصان درجه نظری کمال جزء
عملی متصور نیست و اعمال الصالحه اکر از فاسد الاعتقاد صدور یابد از ینجهت که از و
صدور یافته اعمال الصالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد پس بانمعنی که اکر
چنین اعمال از صحیح الاعتقادی صادر شود صالحه خواهد بود و سببش آنست که
عمل صالح و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح آن داشته
باشد و از ینجهت اقدام بآن کند و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال سیما باعتبار نشا
دیکر مسبوقست باعتقادات حقه کثیره که فاسد الاعتقاد لامحاله فاقد آنهاست
پس عمل صالح از جهت صلاح از و صادر نتواند شد و از ینجهتاست که حق تعالی در
قرآن مجید اعمال کفار را ضایع و باطل و هباء منثورا کفته و از ینجاست انما الاعمال
بالنیات از معدن نبوت بظهور پیوسته این بود بیان حال نفوس زکیه بحسب کمال
و نقص در قوا این علمیه و عملیه و بیان سعادت و شقاوتی که لاحقست مر انها را
بحسب نشاء آخرت که حالت مفارقت از بدنست و اما احوال نفوس ساذجه
غیر زکیه که ایشانرا شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب شوق بکمالات

عقلیه نکرده باشند خالی از آن نیست که معتقد بذمر اعتقادات باطله از سبیل
تقلید و یا خارج از رتبه تقلید نیز طایفه اولی اکر عمل شرایط کرده باشند و
اکتساب هیات ردیه نکرده نوعی از سعادت خواهند داشت بغایت دون از سعادت
کاملین و اکر اکتساب هیات ردیه کرده باشند با صحت تقلید هر اینه مدتی معذب
باشند و چون هیات عرض است و عاقبت زایل خواهد شد هر آینه سعادت مذکور
ایشانرا در یابد و ملحق بسعدا کردد و اکر شرایط مذکوره تقلید مرعی نشده باشد
هر آینه اعتقاد تقلیدی نفعی نتواند داشت هر چند سعی در کثرت اعمال تابعه کرده
باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست که تقلید مدعی حقیقت تا ثابت نشود
حقیقتش بدلیلی که ممکنست ایشانرا تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت
و معلوم باشد حقیقتشان بمعجزات باهره و یا بدلایل دیکر مانند انبیا و اوصیا
و از ینجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا علیهم السلام چه اکثر ناس قاصرند
از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان نیز نیز بنا در بدایت احوال محتاج
باشند بانبیا و هدایت ایشان بطریق نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابدست در
هر زمانی از وجود شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از ینجاست وجوب عصمت انبیا
و اوصیا نیز و شک نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان این طبقه اعنی مقلدین

باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله وطایفهٔ ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات
باطله مخلد باشند در عذاب و شقاوت و ادون از شقاوت اشقیا اهل ذکی وطایفهٔ ثالثه
مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادت خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت
بنا بر بقای نفوس ناطقه و شک نیست که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب
واما ضعف سعادتشان محتاج بیان نیست چه مایه سعادت هیات علمیه و عملیه است
که مفقود است در ایشان و چون نفوس زکیه عمر زکیه اند از آن سعادت عقلیه
نکرده اند و در نظرشان سعادتی ورای لذات جسمانیه متصور نیست پس هر چند
کسب زکات و طهارت و ترک لذات و شهوات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث
هیأت ردیه است در نفس نیست مکر طمع عوضی از جنس لذات و شهوات جسمانیه
لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه متصورشان غیر از این جنس
نتواند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر آنست پس در نفوس ایشان همان انجذاب
بسوی جسم و تعلق بدن باقیست بلکه بیشتر و محکم تر پس لابد است مر ایشان را
تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون
تعلق با بدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ محالست و بنا بر اجسام کاینه فاسده
نه بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کاینات محفوف بآفاتست لغو و بیفایده

کرده باشند و اکتساب هیأت ردیه نکرده و نفس ایشان از کسب زکات و طهارت

پس لابد است مر ایشان را تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم
واختلاف طبقاتها چنانکه رای محققین از حکماء مشائین است و یا با بدان مثالیه
چنانکه رای قایلین بعالم مثالست و بر رای اول تعلق نه بر سبیل تدبیر و تصرفست
بلکه بنحوییست که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند شد برای نفس متعلقه
بوی تا جمیع مواعید شرعیه را با آن آلت تخیل تواند کرد و جمیع ملذات و ملایمات
وی صور متخیله باشند و توهم کرده نشود که لذتی که از صور متخیله حاصل
شود ضعیفتر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه ملذ و مؤذی
فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترکست خواه از مادهٔ خارجیه متمادی
بوی شود و خواه از متخیله و از قوای داخله مرتسم در وی گردد بلکه لذت صورت
متخیله بغایت اتم و اشد و اصفی و الطف از لذت صور مادیه است بنا بر صفای
آن از کدورات مادیه سیما که نفس را در آن حال هیچگونه شاغلی و مانعی
از تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس قیاس آن لذت تخیلیه بلذت
صور متخیله درین نشاه فاسد بدنیه نباید کرد و همچنین نفوس ردیه غیر
زکیه را لابد است از تعلق بجسمی که موضع تخیل مؤذیات وارده فی الشریعه باشد
و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد از ادخنه و ابخره بنحوی که مستعد تعلق

نفس تعلق تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی بعض رسایله ویشبه ان یکون
ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه ان کانت زکیة و فارقت البدن وقد رسخ
فیها نحو من الاعتقاد فی العاقبة التی تکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامة
ویصور فی انفسهم ذلک فاذا فارقوا البدن ولم یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التی هی
فوقهم لا کمال فتسعد تلک السعادة ولا شوق کمال فتشقی تلک الشقاوة بل کانت
هیاتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل منجذبة الی الاجسام ولا منع فی المواد السماویة
عن ان یکون موضوعة لها بها تخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویة
فتشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنیا من احوال القبر والبعث والخیرات الاخرویة ویکون
للانفس الردیة ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا والصور الخیالیة لیست
تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تاثیرا وصفاء کما توجد فی المنام وذلک اشد
استقرارا من الموجودة فی المنام بحسب قلة العوایق وتجرد النفس وصفاء القابل
ولیست الصور التی تری فی المنام والتی تحس فی الیقظة الا المرتسمة فی بنطاسیا
الا ان احدیهما تبتدی من باطن وتنحدر الیه والثانیة تبتدی من خارج
وترتفع الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الادراک المشاهد وانما یلذ ویؤذی
بالحقیقة المرتسم فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل فعله

وان لم یکن سبب من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض
فهذه هی السعادة والشقاوة الخسیستان اللتان بالقیاس الی الانفس الخسیسة
واما الانفس المقدسة فانها تنفصل عن مثل هذه الاحوال وتتصل بکمالها بالذات
وتنغمس فی اللذة الحقیقیة وتتبرأ عن النظر الی ما خلفها والی المملکة التی کانت لها کل التبرؤ
ولو کان بقی فیها اثر من ذلک اعتقادی او خلقی تاذت به وتخلف لاجله عن درجة
علیین الی ان ینفسخ ومثل این در کتاب مبدا ومعاد نیز ایراد کرده وقال فی الاشارات
فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الی سعادة تلیق بهم ولعلهم لا یستغنون فیها
عن مقارنة جسم یکون موضوعا لتخیلات لهم ولا یمتنع ان یکون ذلک جسما سماویا
او ما یشبهه ولعل ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتصال المسعد الذی
للعارفین وخواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام
مبدا ومعاد نموده ودر شان بعض العلما که در کتاب مبدا ومعاد از وبعض اهل
العلم ممن لا یجازف فیما یقول تعبیر شده گفته واظنه یرید الفارابی ودر آخر فرموده
ولی در اکثر هذه المواضع نظر ووجه نظر را چنانکه دأب اوست در شرح اشارات
بیان نکرده ومعلوم هم نیست بغیر از محافظت بر ظواهر لیکن آخر کلام منقول
از اشارات جای نظر نیست وهو قوله ولعل ذلک یفضی بهم الخ یعنی تعلق بجرم سماوی

میکشانند مران نفوس را بسوی اینکه عاقبت مستعد اتصال بعقل فعال شوند

و بسعادت کاملین رسند و وجه نظر ظاهر است چه نفوس بله چنانکه شیخ در

مواضع کثیره بیان کرده آنست که در ایشان استعداد و کمالات عقلیه بحسب فطرت

نباشد و شعور بکمال حاصل نتوانند کرد پس چون تواند بود که استعداد مذکور ایشان را

در وقتی حاصل آید و ممکنست جواب ازین نظر باینکه نفوس ناطقه همه بحسب فطرت

نفسیت مستعد کمال اند لیکن تدبیر بدن شغلیست بغایت شاغل و اکثر نفوس را

بنا بر ضعف استعداد با چنین شغل التفات بذات خود و پرداختن بتجرد جوهر خود ممکن نشود م

بسبب شدت انهماک و فرو رفتگی در امور بدن و امور وارده از خارج بدن

و بعضی از نفوس را بنا بر قوت استعداد فرصتی حاصل شود و قوی باشد که گاهی

بخود و بنا الاسرار خود بپردازند و سر از گریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی

و مفهومات مجرده کنند و از نجا راهی بعالم تجرد برند و اسباب قوت و ضعف

اختلاف استعدادات امزجه مختلفه باشند که علل معد فیضان نفوس ناطقه اند

و هر گاه با ذکاءت و طهارت از بدن مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی که نه تنها

آن جسم کار ایشان نباشد و شاغل از یجهت نداشته باشند هر آینه تواند

بود که باستعداد ذاتی با عدم مانع مستعد ادراک معقولات گردند و از صور

متخیله

متخیله منتقل بمفهومات کلیه و معانی مجرده شوند بخلاف نفوس ردیه که

متدنس بهیئات معذبه شده باشند چه ایشان را بعد از مفارقت از بدن و تعلق

بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرصت پرداختن بخود نشود بنا بر انکه شغل تاذی بصور

مؤذیه و هیأت معذبه بغایت شاغل از شغل تدبیر بدن است این بود رای محققین

مشائین و قلیلی از اتباع مشائین من القدماء رفته اند بر انعدام نفوس ساذجه

خالیه از کمالات و از مضاد کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما تبقی

بالصور المرتسمه و این نفوس تصور کلیات نکرده اند که صور آنها مرتسم در او

باشد و ارتسام صور جزئیه محتاجست بآلت که مفقود است فیلزم ان تبقی معطله

و لا معطل فی الوجود و اینمذهب باطلست چه دلایل داله بر بقای نفوس مطلقه

در جمیع نفوس و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قایلین

بمثال نزد هر که ازین جماعت قایلست بتناسخ نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان

عنصریه اگر هنوز ردائت باقی باشد و پاک نشده باشد منتقل بابدان مثالیه شوند واشتغال از اشتغال ابدان عنصریه

و تردد کنند در ان ابدان تا انکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل شوند و بسعادت

کاملین برسند و نفوس زکیه ساذجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه متعلق متعلق باجرام سماویه شوند و نزد قایل نیست بتناسخ نفوس کبری رد بعد از مفارقت از ابدان اند

شوند بابدان مثالیه نورانیه و مظلمه و منعم یا معذب باشند و چون بطلان

تناسخ مطلقا پیش ازین ثابت شد مذهب طایفهٔ اولی باطل گشت واما مذهب
طایفهٔ ثانیه بتقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی خالی
از آن نیست که قدیمست یا حادث و بر تقدیر قدم یا نفس دارد یا نه و هر دو شق بغایت
مشکل بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست
و یا نه اگر هست تعلق نفس منتقله باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد
و اگر نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد متصور نتواند شد مگر آنکه
اختیار شق اول بر تقدیر قدم کنند و قایل شوند که تعلق نفس منتقله باو نه بسبیل
تدبیر و تصرفست بلکه بنحویست که موضع تخیل او باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست
و نیز زیادتی بر مذهب مشائین چنانکه مدعی آنند نخواهد داشت و اوضح اقوال
در بدن مثالی بتقدیر صحت وجود مثال قولیست که استادنا و مولانا افضل المتألهین
صدر الملة والدین محمد الشیرازی قدس الله روحه و نور ضریحه میل بآن کرده
و آن قولیست بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت
از بدن پس همچنانکه نفس در بدن مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع اجزاء و
اعضای ظاهره و باطنه میکند و آن بدنیست لا محاله تخیلی غیر بدن محسوس بحواس
ظاهره و آن بدنست که در خواب خود را بآن مشاهده میکند بعد از مفارقت از ین

بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او و بود با اوست و متخیل او کما فی المنام و
آن بدن لا محاله آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود بنفسه نه آنکه
حاجت شود نفس را تعلق بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی در رسالة المضنون
علی غیر اهله حیث قال النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية معها كما ذكرنا
وتجردت عن البدن متنزهة ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية وهي عند الموت عالمة
بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا متوهمة نفسها عين الانسان المقبور الذي مات
على صورته كما كان في الرؤيا يتخيل ويتوهم ويتخيل بدنها مقبورا وتتخيل الالام
الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الصادقة فهذا
عذاب القبر وان كانت سعيدة تتخيل صورا ملايمة على وفق ما كان يعتقد من الجنان
والانهار والحدايق والغلمان والولدان والحور العين والكاس من المعين فهذا
ثواب القبر لذلك قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئة وعذاب القبر وثوابه وما
ذكرناه والنشأة الاخرى خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من
القرار المكين كما قال الله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم
وقوله تعالى الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون دليل ظاهر ومثال

بين انتهى كلام الغزالى ليكن چنانكه مكرر اشاره بان كرد بر تجرد خيال نيز چون وجود
مثال در نظر عقل خيالى مينمايد وقيام صور متخيله بذات خود بلا محل در آينه برهان
صورتى ندارد چه تحقيق مراتب اقدار متناهيه در طبايع جسمانيه مستند بمباد است
و تميز اجزاء وضعيه متباينه بحسب وضع در صور مقداريه موقوفست بمحل مادى و
اما تناسخ هيچكس از حكماى مشائين بجواز آن نرفته اند و بجد ترين ناس در ابطال تناسخ
ارسطاطاليس شكر الله سعيه واتباعش از قدماء مشائيه اسلاميه اند و بجد ترين مردم
در وقوع تناسخ حكماى هند و چين و بابل و بزعم شيخ اشراق و اتباعش قدماى حكماى
يونان و حكماى مصر و فارس جميع مايل بتناسخ اند در نفوس اشقيا مطلقا فقط على
اختلاف فيما بينهم فى تجويز الانتقال من نوع الى نوع وعدمه بعضى قايل نيستند بجواز
انتقال از بدن انسان ببدن حيوانى ديگر و بعضى قايلند بجواز آن ليكن قايل نيستند
بانتقال از حيوان بنبات و بعضى ديگر قايلند بجواز انتقال از حيوان بنبات و
از نبات بجمادين ليكن همه متفقند در قول بخلاص نفوس بالآخرة از تردد در ابدان
عنصريه نزد ايشان جماعت عقوبت و عذاب وجهنم نفوس شرير است اينست تناسخى
كه از جمله منسوبين بحكمت قايلند بآن و اما قول بدوام تردد نفوس مطلقا در ابدان
عنصريه وعدم خلاص از آن مذهب جماعتى است كه قايل بحكمتى و توحيدى و بحشر

دا قصاد بعا انلار لعديا مرتبال
و اين تردد در ابدان عنصرية

از

و نشر و ثواب و عقاب مطلقا نيستند و اين طايفه ارذل طوايف اهل تناسخ اند
و ما بتوفيق الله تعالى و فضله سابقا تقرير ادله بطلان تناسخ مطلقا بنحوى كرديم كه ناظر
در آن را جاى شبهه نماند ان شاء الله **فصل بيست و سيم از باب چهاردهم از مقاله دوم** در حقيقت
سؤال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ اتفق المسلمون على حقية سؤال منكر و نكير فى القبر
و عذاب الكفار و بعض العصاة فيه و انكارى كه منسوبست بمعتزله بعضى از متاخرين
معتزله انكار آن كرده اند و گفته اند كه معتزله برى اند ازين نسبت بلكه اين قول ضرار بن
عمرو است و انما نسب الى المعتزله لمخالطة ضرار بن عمرو اياهم و تبعه قوم من السفهاء المعاندين
للحق كما فى شرح المقاصد و شك نيست كه نزد هر كه قايل نيست ببقاى روح بعد
از موت بدن سؤال و عذاب قبر مخصوصست ببدن پس واجبست اعاده حيوة بسوى
بدن در قبر بقدرى مما يمكن من الزمان ان يقع فيه السؤال و العذاب المذكوران چنانكه
مذهب اكثر متكلمين است و شك نيست در امكان آن و نزد هر كه قايل است ببقاى
روح تواند بود كه سؤال و عذاب مذكورين مخصوص باشد بروح و نيز ميتواند بود
كه شامل روح و بدن هردو باشد باعاده تعلق روح بسوى بدن بقدرى از زمان
كه ممكن شود وقوع سؤال و عذاب مذكورين در آن زمان كذلك الحال فى ثواب
المؤمن فى القبر و اينكه گفتيم احتياج باعاده حيوة بسوى بدن كافيست كه مراد ثواب

وعقاب فی الجملة باشد کما هو ظاهر الاکثرین واما اکثر اراده دوام ثواب وعقاب باشد

مادام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی آل فرعون النار یعرضون علیها غدوا و

عشیا ای قبل یوم القیمة وذلک فی القبر لامحاله بدلیل قوله تعالی و یوم یقوم الساعة ادخلوا

آل فرعون اشد العذاب ومن قوله صلی الله علیه وآله وسلم القبر روضة من ریاض

الجنة او حفرة من حفر النیران وعلی ذلک بنی الکلام فی شرح المقاصد پس قول باعاده

حیوة بسوی بدن مادام فی القبر ممکن نتواند بود لانحلال البدن لامحاله وخروجه

عن قبول الحیوة بالضرورة وما فی شرح المقاصد من انا لانسلم اشتراط الحیوة بالبنیه

ولو سلم فیجوز ان یبقی من الاجزاء قدر ما یصلح بنیته مکابرة محضة پس بنا برین آیه و

حدیث مذکورین نیز مؤید قول ببقای روح خواهد بود کما لایخفی وبنا بر قول

باعاده حیوة فی الجمله خلاف هست که عقیب دفن خواهد شد یا قریب بقیام الساعة

والحق هو الاول لما ذکرنا ولما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما هو

اراءة انموذج من الثواب والعقاب للمکلف عجالة لکونه ادخل فی لطف التکلیف

واما البرزخ فهو الحاجز بین الشیئین وما بین الدنیا والاخرة من الوقت الموت

الی البعث فمن مات فقد دخل البرزخ کذا فی الصحاح وثبوت احوال برزخ فرع

بقای ارواحست ودر احادیث کثیره واقع شده بیان ارواح فی مدة کونهم فی البرزخ

وان ارواح المؤمنین منعمون وارواح الکفار معذبون در کافی روایت کرده از

حبه عرنی که گفت بیرون رفتم با امیر المؤمنین علیه السلام بظهر کوفه پس ایستاد حضرت

بوادی السلام ومن نیز ایستادم وگویا آنحضرت با جماعتی همزبانی میکرد چندانکه

من از ایستادن بتنگ آمدم نشستم واز نشستن نیز ملول شدم برخاستم وایستادم

وهمچنین تا چند نوبت وآنحضرت همچنان ایستاده بود پس گفتم یا امیر المؤمنین انی

قد اشفقت علیک من طول القیام یعنی بنشین واستراحت کن وردای خود را

انداختم تا حضرت بروی بنشیند پس گفت یا حبه با مؤمنی محادثه میکردم و مؤانست

مینمودم یعنی با یکی از اموات من گفتم یا امیر المؤمنین انهم لکذلک یعنی مردگان

چنین اند که با ایشان همزبانی و مؤانست توان کرد فرمود نعم واگر برای تو پرده بر

خیزد خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند و با هم همزبانی میکنند

فقلت اجسام ام ارواح فقال ارواح وما من مؤمن یموت فی بقعة من بقاع الارض

الا قیل لروحه الحقی بوادی السلام وانها البقعة من جنات عدن ونیز روایت

کرده مرفوعا عن ابی عبد الله علیه السلام قال قلت له ان اخی ببغداد واخاف ان یموت

بها فقال ما تبالی حیثما مات اما انه لایبقی مؤمن فی شرق الارض وغربها الا

حشر الله روحه فی وادی السلام قلت له واین وادی السلام قال ظهر الکوفة اما

انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون وعن ابی بصیر قال قال ابو عبدالله علیه السلم
ان ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنة و فی روایة اخری فی حجرات فی الجنة یاکلون من
طعامها ویشربون من شرابها ویقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا
والحق آخرنا باولنا وایضا عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلم قال ان الارواح فی
صفة الاجساد فی شجرة فی الجنة تعارف وتسائل فاذا قدمت الروح علی الارواح
تقول دعوها فانها قد اقبلت من هول عظیم ثم یسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان
فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه وان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی
وعن یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی عبدالله علیه السلم فقال ما یقول الناس
فی ارواح المؤمنین فقلت یقولون تکون فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش
فقال ابو عبدالله علیه السلم سبحان الله المؤمن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی حوصلة
طیر یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد صلی الله علیه وآله وسلم وعلی وفاطمة والحسن والحسین
والملائکة المقربون فاذا قبضه الله عز وجل صیر تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا
فیاکلون ویشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا عن
ابی بصیر قال قلت لابی عبدالله علیه السلم انا نتحدث عن الارواح المؤمنین انها فی
حواصل طیر خضر ترعی فی الجنة وتاوی الی قنادیل تحت العرش فقال لا اذن ما هی

فی حواصل طیر قلت فاین هی قال فی روضة کهیئة الاجساد فی الجنة وعن ابی
بصیر عن ابی عبدالله علیه السلم قال سالته عن ارواح المشرکین فقال فی النار یعذبون
یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا باولنا وعن
امیر المؤمنین علیه السلم قال شر بئر فی النار برهوت الذی فیه ارواح الکفار و
عن ابی عبدالله علیه السلم قال قال امیر المؤمنین صلوات الله وسلامه علیه شر
ماء علی وجه الارض ماء برهوت وهو الذی یحضر موته تردّه هام الکفار فصل
نهم از باب چهارم از مقالهٔ سیوم در حقیقت روز قیامت وحشر وحساب و
کتاب وصراط ومیزان بدانکه قیام در لغت مصدر است من قولهم قام یقوم قیاما
یعنی ایستادن وقیامت نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیا در
آن روز می ایستند برای حساب اعمال و یا نام مکانیست که در ان مکان می ایستند
برای حساب دنیا و بنابر اول اضافه یوم القیمة مثل اضافه یوم الجمعة و یوم الاحد است
و بنابر دویم مثل اضافه یوم الدار و یوم السقیفه و بر هر تقدیر تا برای نقلست
چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده بمعنی روز مذکور در آن روز یا در آن
مکان وجمهور اهل اسلام بر آنند که خدای تعالی تخریب یا فنای این عالم علی اختلاف
القولین کامر خواهد کرد و بعد از ان عالمی دیگر پدید خواهد آورد که از ان عالم آخرت

گویند و جمیع مردگان را زنده خواهد کرد و باز خواهد داشت در موضعی که آنرا
زمین قیامت و در روزی که آنرا روز قیامت گویند برای حساب اعمال و آن
روزی خواهد بود در عقب و در تلو این روزها بغایت دراز بمقدار پنجاه هزار
سال دنیا بنا بر آنکه آفتاب آن روز که هر آینه آفتابی دیگر خواهد بود بامر خدای
تعالی بایستد و حرکت نکند تا آن روز منقضی شود و حشر عبارتست از زنده کردن
مردگانست و جمع نمودن در آن موضع و کتاب عبارتست از نامه ایست که ملکین اعمال
بندگان را در آن ثبت کنند و حساب عبارتست از آنست که آن نامها را بنظر مکلفین
در آورند و بدست ایشان دهند تا خود مطلع باعمال خود شوند و حجت خدای
تعالی بر ایشان تمام شود و میزان عبارتست از آلتی است ذو کفتین که اعمال را بآن وزن
کرده شود و صراط عبارتست از جسری ممتد بر متن جهنم ادق از شعر و احد از
سیف که مامور شوند جمیع مکلفین بمرور بر آن جسر و وجوب اعتقاد بوقوع
جمیع این مفهومات اجماعی امتست بلکه از ضروریات دینست لیکن در مصادق
این مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام حمل آن بر ظواهر کنند و بعضی نیز تاویل
بعضی قایل شوند و نزد قایلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارتست از خلوص
و وا رستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام مطلقا و قایم شدن و ایستادن

بجود

بجود بدون تعلق و تصرف و حاجت بابدان و مراد از یوم قیامت یوم دهریست
نه یوم زمانی واقع در تلو و عقب این ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار
و عالم استقرار مجردات است بدون حاجت بماده و کتاب اعمال عبارتست از ارتسام
و ارتساخ آثار اعمال و افعالیست در نفوس پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب
عبارتست از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در او را و میزان عبارتست از عقل
نظریست که حسن و قبح افعال بآن سنجیده شود و صراط عبارتست از ملکه عدالتست
و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قایلین بمعادین جمیعا این نحو را امثال
تاویل مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط را چاره
نیست از حمل بر ظواهر و شک نیست در امکان آن و حمل کنندگان بر ظواهر وارد در وزن
اعمال دو قول است احدهما ان اعمال المؤمن یتصور بصور حسنة و اعمال الکافر و الفاسق
بصور قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس رضی الله عنه و الثانی
ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی تکون الاعمال مکتوبة فیها کما ورد فی بعض الاحادیث
النبویة و الیه ذهب اکثر المفسرین و کثیری از علما حمل کرده اند میزان را بر عدل و هو
قول مجاهد و الضحاک و الاعمش و الیه ذهب کثیر المتاخرین قالوا حمل لفظ الوزن
علی هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذلک و فی وزانه ای یعادله

له ویناوبه مع انه لیس هناک وزن فی الحقیقة ولان العدل فی الاخذ والاعطاء
لایظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم یبعد جعل الوزن کنایة عن العدل وبعضی از
محققین مثل حجة الاسلام غزالی وغیره تحقیقیست در امثال این مقام بغایت
نفیس وهو ان لکل معنی من المعانی حقیقة وروحا وله صورة وقالب وقد یتعدد
الصور والقوالب لحقیقة واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح و
لوجودهما فی القوالب یستعمل الالفاظ فیهما علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع لآلة
نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب او حدید او غیر ذلک بل ولا
ان یکون جسما ولا کون النقش محسوسا او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس او خشب
بل مجرد کونه منقوشا فیه وهذا حقیقة اللوح فکذلک المیزان فانه موضوع لما یعرف به
مقادیر الاشیاء وهذا معنی واحد هو حقیقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتی
بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام والاثقال کذی الکفتین وما
یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاصطرلاب وما یوزن به الدوایر والقسی
کالفرجار وما یوزن به الاعمدة کالشاقول وما یوزن به الخطوط کالمسطر وما یوزن
به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم کالمنطق وما یوزن به الکل وهو العقل
المستقیم پس بنابرین تحقیق توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص منطق و

وقوانین نظر است که حق وباطل در اعتقادات واصول بآن توان شناخت کما اختار الغزالی
فی بعض تصانیفه وبرای خواص وعوام در افعال واعمال جمیعا انبیا واوصیاء اند
چه صحت وفساد عمل بموافقت با گفته وکرده ایشان ومخالفت با آن متحقق شود کما ورد
فی الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیا والاوصیا علیهم السلم وان امیر المؤمنین علیه
السلم هو المیزان فمیزان کل امة هو نبی تلک الامة ووصی نبیها ولبعض افاضل اخواننا الالهیین
کثر الله امثاله فی العالمین رسالة نفیسة فی تحقیق المیزان الیقینه مبنیة علی التحقیق المذکور
وهی فی غایة الجودة ینبغی ان یطالعها کل احد واما حدوث ابدان در روز قیامت
دفعة شک نیست در امکانش بنابر آنکه تولد حیوانات مشاهد است ومعلوم قال
الغزالی فی المضنون عود النفس الی البدن بعد مفارقتها امر ممکن غیر مستحیل ولا ینبغی ان
یتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن فی اول الامر اظهر من تعجب عودها الیه
بعد المفارقة وتاثیر النفس فی البدن تاثیر فعل وتسخیر ولا برهان علی استحالة هذا التسخیر
وصیرورة هذا البدن مرة اخری مستعدة لقبول تاثیرها وتسخیرها وبقی ههنا
تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلک الاستعداد الانسانی یحصل قلیلا قلیلا بالتدریج
من نطفة فی قرار مکین ثم من علقة الی تمام الخلقة واذا لم یکن کذلک لا یقبل الاستعداد
لقبول التسخیر ودفع هذا التعجب انا قد بینا ان ما هو ممکن بالتدریج حدوثه ممکن دفعة

والتوالد انما يكون بالتدريج واما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا ترى ان
الفار الذى يتوالد يكون بالتدريج وباجتماع الذكر منه والانثى وبعد حمل وسفاد واما
المتولد منه يكون دفعة فانه لم يوجد قط مدر ولا تراب بعضه فار بالفعل وبعضه
بالقوة القريبة الى حجم الفار وكذا الذباب الذى يتولد فى الصيف من العفونات يكون
دفعة ولم توجد عفونة تغيرت عن حالتها وصارت بالقوة القريبة الى الذباب و يستحيل
ذبابا من غير مهلة وتدريج والنشاة الثانية تولد بمن تلك الاجزاء التى كانت فى الاهل
وان تفرقت وانخلعت بعضها صورها فيرد الله واهب الصور تلك الصور الى موادها
ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فيعود
بالتسخير والتصرف اليها مع العلاقة التى كانت بينهما واما الحساب فقد قال ايضا فى المضنون
تعلق النفس بالجسد يعنى الجسد الدنيوى فانه المحتاج الى التدبير الشاغل حجاب لها عن
حقايق الامور وبالموت ينكشف لها تاثير اعمالها فيما يقربها الى الله ويبعدها عنه
ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفى قدرة الله ان يجرى سببا يعرف
الخلق فى لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيراتها بالتقريب والابعاد فحد الميزان
ما يعرف الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور فى الميزان ثم قال والحساب جمع متفرقات
المقادير وتعريف مبلغها ومن انسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة

الغطا كما قال الله تعالى فكشفنا عنك
غطاءك وما ينكشف

ومبعدة لا يعرف احد كيفيتها وقد لا يحصى احاد متفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات و
جمعت كان حسابا فان فى قدرة الله تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات
اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا وسئل امير المؤمنين على بن ابى طالب
عليه السلام كيف يحاسب الله الخلق فى لحظة واحدة من غير تشويش وغلط فقال كما يرزقهم
الله تعالى سائر انواع الحيوانات بلا تشويش وغلط واما الصراط فقال ايضا فى المضنون الصراط عبارة
عما لا مناسبة بين دقة ودقة الشعر وحدته وحدة السيف فهو فى الدقة كالخط
الهندسى والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة ولهذا
امرنا الله بالدعاء له فى سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال فى
حق المصطفى صلى الله عليه واله وسلم انك لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين
التبذير والاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والمذلة
والعفة بين الشهوة وبين الخمود فلهذه الاخلاق طرف افراط وطرف تفريط وهما
مذمومان والوسط ليس من الافراط ولا من التفريط فهو فى غاية البعد من كل طرف
فلذلك قال النبى صلى الله عليه واله وسلم خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط
الخط الهندسى بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس والتحقيق فى ذلك ان
كمال الادميين فى المشابهة بالملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة

ولیس فی امکان الانسان الانفکاک عنها بالکلیة فکلفنا الله ما یشبه الانفکاک
وهو الوسط فان الفاتر لا حارة ولا باردة والعودی لا ابیض ولا اسود فالبخل والتبذیر
من صفات الانسان والمقتصد السخی کانه لا بخیل ولا مبذر فالصراط المستقیم هو
الوسط الحق بین الطرفین الذی لا میل له الی احد الجانبین وهو ادق من الشعر والذی
غایة البعد من الطرفین یکون علی الوسط ولو فرضنا حلقه حدید محاطه بالنار ووقعت
فیها نملة وهی تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الی المرکز لان الوسط الذی هو
الغایة البعد من المحیط المحرق وتلک النقطة لا عرض بها فاذن الصراط المستقیم لا
عرض له وهو ادق من الشعر ولذلک خرج من القوة البشریة الوقوف علیه فلا جرم یرد
امثالنا النار بقدر میله عنه کما قال تعالی وان منکم الا واردها کان علی ربک حتما
مقضیا وقال لن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فان العدل
بین المرأتین فی المحبة والوقوف علی درجة متوسطة لا میل فیه الی احدیهما کیف یدخل
تحت الامکان فمن استقام هذا العالم علی الصراط المستقیم الذی حکی الله حقیقته علی النبی
صلی الله علیه واله وسلم وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه ومر علی صراط الاخرة من غیر
میل وجاء فی الحدیث عبر المؤمن علی الصراط کالبرق الخاطف فصل دهم از باب چهارم
از مقالهٔ سیم در حقیقت جنت ونار عبارتست از دار ثوابت ونار عبارتست از دار

عقاب وثواب وعقاب جسمانی والا محاله داری باید جسمانی وخلافست در اینکه
جنت ونار موجودند الآن یا موجود خواهند شد در روز قیامت اکثر بر مذهب اولند
وبعضی از معتزله بر مذهب ثانی وحجت مذهب اول است بنا بر دلالت ظواهر آیات واحادیث
بر آن با عدم ضرورت تاویل ونیز از خلست در لطف ووعد ووعید کما لا یخفی و
مستند فرقه ثانیه چند وجه است اول لزوم عبث است وآن مندفعست بوجه دوم
از وجهین مذهب مختار دوم لزوم فنا وهلاک بعموم الادلة الدالة علی هلاک
العالم مع تحقق الاجماع علی دوامها وآن مندفعست بحمل اجماع بر ما بعد قیامت فلا
هلاکها لحظة واحدة قبل القیمة سیم عدم تحقق مکان برای جنت ونار چه تحقق آن
این عالم ممتنعست لاستحالة الخرق فی الافلاک وتوقف الدخول فیهما علیه ج وکذا فی العناصر
لانها لا تسع جنة عرضها السموات والارض وهمچنین در عالم دیگر لاستحالة وجود
عالم اخر مباین لهذا العالم کامر وجوابش آنست که مکان جنت فوق سموات سبعست
وتحت العرش کما علیه الاکثرون لقوله تعالی عند سدرة المنتهی عندها جنة الماوی
ولقوله علیه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وقد سبق ان خرق الافلاک غیر المحدد
للجهات غیر ممتنع ونار موصوف نیست بوسعتی که در عالم عناصر گنجایش آن نباشد
فیمکن کونها تحت الارضین السبع کما هو المشهور ورای حکما آنست که حد جنت جسمانی

درسوان ۳

بواطن الافلاك وهي نفوسها المنطبعة كما مرت الاشارة اليه وقال الغزالي في المضنون
اللذة المحسوسة الموعودة في الجنان من الاكل والشرب والنكاح يجب التصديق
بها لامكانها وهي كما تقدم حسي وخيالي وعقلي اما الحسي فبعد عود الروح الى البدن
كما ذكرناه ولا كلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيه كل احد مثل اللبن و
الاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود وهذا ما خوطب به جماعة يعظم
ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف وكل اقليم مطاعم ومشارب و
ملابس مختص بقوم دون قوم ولكل احد في الجنة ما يشتهيه ولكم فيها ما تشتهي انفسكم
ولكم فيها ما تدعون وربما يعظم الله شهوته ولا يكون تلك الشهوة معظمة في الدنيا
كالنظر الى ذات الله تعالى فان الشهوة والرغبة الصادقة فيها في الاخرة دون الدنيا
واما الخيالي فلذته كما في النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قريب فلو كانت دائمة
لم يدرك فرق بين الحسي والخيالي لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها
في الخيال او الحس لا من حيث وجودها في الخارج ولم يوجد في حاسته بالانطباع فلو وجد في الخارج
فلا لذة ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة
على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورها المخترعة ليست محسوسة ومنطبعة
في القوة الباصرة فلذلك لو اخترعت صورة جميلة في غاية الجمال وتوهمت حضورها

وشاهدتها

وشاهدتها لم يعظم لذته لانه ليس يصير مبصرا كما في النوم فلو كانت لها قوة على تصويرها
في القوة الباصرة لعظمت لذته ونزل منزلة الصورة الموجودة في الخارج ولا تفارق
الاخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة في
كل ما يشتهيه احد فيحضر عنده في الحال فيكون شهوته سبب تخيله وسبب انطباع
اي سبب انطباعه في القوة الباصرة فلا يخطر بباله شيء يميل اليه الا يوجد في الحال
اي هو حوله بحيث يراه واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان في الجنة سوقا تباع
فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور
بحسب المشية واما الوجه الثالث وهو الوجود العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات
امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم الى انواع كثيرة
فيكون الحسيات مختلفة الذات كالحسيات امثلة لها وكل واحد يكون مثالا للذة اخرى وان كان
مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجب
ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوفون
بالتقليد الجمود على الصور الذي لم ينفتح له طرق الحقايق يمثل له هذه الصور والغافلون
المستقصرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطايف السرور واللذات
العقلية ما يليق بهم ويشفي شوقهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان لكل امرئ فيها ما

یشتهیه واذا اختلف بالشهوات لم یبعد ان یختلف العطیات واللذات والقدرة
الواسعة والقوة البشریة عن الاحاطة بعجایب القدرة قاصرة والرحمة الالهیة العتیدة
بواسطة النبوة الی کافة الخلق القدر الذی احتملته افهامهم فیجب التصدیق بما فهموا
والاقرار بما وراء منتهی الفهم من امور تلیق بالکرم الالهی ولا تدرک بالفهم البشری
وانما تدرک فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر وما بهمین فصل که آخر فصول
مقالات این کتابست از آنچه مقصود بالذات بود درین کتاب اکتفا نمایم و بایراد خاتمه
موعوده در فاتحه کتاب بفضل الله و توفیقه طریق اختتام بپیمایم **خاتمه** در اثنا
کونه بدلالت بر سلوک راه باطن بدانکه معروف در سلوک دو طریقه است یکی
طریقه حکمت وآن تهذیب اخلاقست که نتیجه سعی حکمای اشراقست دوم طریقه
شرع وآن محافظت بر اخلاص و تقوی است که غایة مجاهده صوفیه و عرفاست و بحسب
حقیقت هر دو طریقه متحد باشند و غرض اصلی هر دو بالمآل واحد پس مقصود
درین خاتمه ایراد دو مقصد است **مقصد اول از خاتمه** در ذکر طریقه حکمت و
دلالت بر تهذیب اخلاق بدانکه حکمت که علمیست باحوال موجودات اعیان علی ما هی علیه
فی نفس الامر بر دو قسم است نظریه و عملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتیست
که وجودش متعلق بقدرت واختیار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود و مبادی

عالیه وافلاک وعناصر ونفوس وقوی وصور طبایع الی غیر ذلک واما حکمت
عملیه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت واختیار انسان باشد
مانند اعمال وافعال ما از جهت که مؤدی بصلاح معاش و معاد باشند وآن اگر باعتبار
مشارکت باشد با جماعتی در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند یا در بلد آنرا علم سیاست
خوانند واگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد من حیث ینبغی ان
یفعل ولا ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند ومقصود ما اثبات
بعلم تهذیب اخلاقست وبیانش آنست که نفس ناطقه را از جهت قوت عملیه
وبحسب مزاولت اعمال هیاتی در جوهر ذات مرتسخ شود که منشا تولد اخلاق
حمیده وذمیمه باشد وفضایل و رذایل عبارت از آنها باشد وچنانکه فضایل لاعمال
مؤدی بصلاح معاش و معاد است رذایل مؤدی بفساد هر دو باشد پس لابدست
از چاره وتدبیری که هیات مرتسمه در نفس همه منشا فضایل شود وتخلی از رذایل
حاصل شود وآن تدبیر بصنعت اخلاق حاصل تواند شد وخلق ملکه ایست نفسانی
که مقتضی سهولت صدور افعال باشد از نفس بحیثیتی که محتاج بفکری و رویتی
نباشد وخلق بر دو گونه بود طبیعی و عادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدن
مقتضی باشد که نفس فایض شده را حالتی وکیفیتی بود مفطور با او مانند کسی که

ادنی سببی تحریک قوهٔ غضبیه او تواند کرد و اندک چیزی او را بغضب تواند در
آورد و مانند کسی که از سهلترین سببی جزع کند و جبن و بددلی نماید و یا از ادنی
سببی بافراط خنده کند و یا بگریه درآید و مانند آن اما عادی مانند کسی که اول
برویت و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرن عادت شود بحدی که محتاج برویت
و فکر نباشد و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی مذهب محققین است از
حکما و بعضی نیز برآنند که خلق نیست مگر طبیعی پس تغیر و تبدیل اخلاق ممتنع باشد
و این مذهب بغایت ضعیفست بنابرانکه معلومست و مشاهدهم بحدوث خلق
و هم تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تادیب را اثری نبود و اشرار بصحبت اخیار
و نیکان نیک نشدندی و مجالست اشرار نیکان از ایشان نداشتی و بطلان جمیع
اینها معلومست بر سبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس و الدلیل علی ان الاخلاق انما
تحصل عن اعتیاد الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما نراه من اصحاب السیاسات و
افاضل الملوک فانهم یجعلون اهل المدن اخیارا انما یعودونهم من افعال الخیر و کذلک
اصحاب السیاسات الردیة و المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها اشرارا انما یعودونهم
من افعال الشر و چون این مقدمه دانستی بدانکه حکما در تهذیب اخلاق و طلب سعادت
یکی منقاد کردانیدن قوت عملیه مر قوت نظریه را تا هیئاتی و آثاری که از اعمال

وافعال

و افعال در نفس مرتسم و متمکن شود مضاد هیئات عملیه که از جهت قوت
نظریه حاصل شود نباشد و بعد از مفارقت موجب تاذی و انجذاب بعلایق
جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است نشود و دوم اعداد و تهیه
نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوت نظریه که غایت اصلیه وجود نفس ناطقه است
و برای حصول غایات مطلوبه از قوت عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام
بر وجه صواب و بطریق سهولت و قوت عملیه را قوی و جنود بسیار است
که اصل آنها دو قوتست یکی شهوت و دیگری غضب و هر کدام از آن قوای متکثره
را دو طرفست یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط و طرف افراط در هر قوتی موجب اخلال
بغایت اولی از غایتین مذکورتین و اخلال بجزء اول از غایت ثانیه است و طرف تفریط
موجب اخلال بجزء دویم از غایت ثانیه است و ضبط وی از میل باحد الطرفین و محافظتش
بر وسط مودی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط فضیلت
و میل هر کدام از طرفین رذیلت و بالجمله در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر قوه و
ازاله وی از مرتبه شدت که افراط عبارت از آنست دوم ابقای قوت و استعمال
وی فی الجملة و عدم ازاله و اعدامش بالکلیة که تفریط عبارت از آنست و این هر دو
معنی مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفا الوساطة

طلب فی الاخلاق الجهتین فاما ما فیهما من کسر القوی فلاجل ذکاء النفس خاصة ولیستفاد
بها الهیئة الاستعلائیة وان یکون تخلصها من البدن تخلصا نقیا واما ما فیها
من الاستعمال لهذه القوی فلمصالح دنیویة ومراد از هیئت استعلائیه ملکه تصرف
عقل نظریست بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات وهیئت فاضله تواند
کرد ومراد از ذکاء نفس طهارت اوست از هیئت ردیه واخلاق رذیله ومراد از
تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیأتی که موجب انجذاب
اوست بعلوق اجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده وملایکه مقدسه تواند
شد ومراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه
ونظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود ومودی باختلال نگردد واما قوت عقلیه که
اورا از جهت قدرت بر تحصیل مجهولات نظریه عقل نظری واز جهت قدرت
بر تمیز میان جمیل وقبیح وصحیح وفاسد قوت تمیزیه واز جهت قدرت بر تصرف
امور بحسب مصالح وترتیب غایات مطلوبه قوت تدبیریه خوانند افراط در
تحصیل علوم نظریه ومعارف حقیقیه مذموم نیست وتوسط دران مطلوب نه
بلکه هرچند دران افزاید وهمت در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوح تر
وبکمال حقیقی وسعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهت تدبیر در امور دنیویه

وتحصیل غایات عاجله دنیه توسط مطلوبست افراط وتفریط هردو مذموم و
لهذا اصول فضایل چهارانست بنابرآنکه اصول قوی که واجبست تعدیل آنها ومطلوبست
توسط در آنها سه قوتست قوت شهویه وقوت غضبیه وقوت تدبیریه پس توسط
در هر کدام علیحده فضیلتیست وتوسط مجموع باهم فضیلت دیگر وتوسط در قوت
شهویه را عفت گویند وتوسط در قوت غضبیه را شجاعت گویند وتوسط در
قوت تدبیریه را حکمت ومراد حکمت عملیه است نه علم باعیان موجودات و
توسط در مجموع قوای ثلثه را عدالت ولهذا گفته اند که اصول عدالت سه است
پس مجموع اصول فضایل چهارانست حکمت وشجاعت وعدالت وعفت حکمت
معرفت موجوداتست خواه موجودات الهی وخواه موجودات انسانی که وجودش
باراده انسان باشد یعنی معرفت هرچه دانستنی است وکردنی که حکمت نظری وعملی
عبارت از آنست وشجاعت آنست که قوت غضبی مر نفس ناطقه را انقیاد نماید
تا در امور هولناک مضطرب نشود واقدام بر حسب اقتضای عقل کند تا هم فعلی که
کند جمیل وهم صبری که نماید محمود بود وعفت آنست که شهوت مطیع نفس ناطقه
باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود واثر حریت در وظاهر شود واز
بندگی وعبودیت هوای نفس فارغ باشد وعدالت آنست که این همه قوتها باهم

موافقت نمایند و امتثال قوة ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب قوی
نفس از درجهٔ وسط جبرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در و منتفی نشود و شیخ
ابو علی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری در کتاب
طهارت النفس گوید القوة الناطقة هی التی تسمی الملکیة والتها التی تستعملها فی البدن
الدماغ والقوة الشهویة هی التی تسمی البهیمیة والتها التی تستعملها فی البدن الکبد
والقوة الغضبیه هی التی تسمی السبعیة والتها التی تستعملها فی البدن القلب فلذلک
وجب ان یکون عدد الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکة النفس الناطقه
معتدلة وغیر خارجة عن ذاتها وکان شوقها الی المعارف الصحیحة لا المظنونة معارف
وهی بالحقیقة جهالات حدثت عنها فضیلة العلم ویتبعها الحکمة ومتی کانت
حرکة النفس البهیمیه معتدلة منقادة للنفس العاقلة غیر متابیة علیها فیما تقسط
لها ولا منهمکة فی اتباع هواها حدثت عنها فضیلة العفت ویتبعها فضیلة السخاوة
متی کانت حرکة النفس الغضبیة معتدلة تطیع النفس العاقلة فیما تقسط لها فلا تهیج
فی غیر حینها ولا تحمی اکثر مما ینبغی لها حدثت عنها فضیلة الحلم ویتبعها فضیلة
الشجاعة ثم یحدث عن هذه الفضایل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها الی بعض
فضیلة هی کمالها وتمامها وهی فضیلة العدالة فلذلک اجمع الحکماء ان اجناس الفضایل

اربع وهی الحکمة والعفة والشجاعة والعدالة ولذلک لا یفتخر احد ولا یباهی
الا بهذه الفضایل فقط فاما من افتخر باباۂه واسلافه فلانهم کانوا علی بعض هذه الفضایل
او علیها کلها ثم قال الحکمة هی فضیلة النفس الناطقة الممیزه وهی ان تعلم الموجودات
کلها من حیث هی موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهیة والامور الانسانیة
ویثمر علمها بذلک ان تعرف المعقولات ایها یجب ان یفعل وایها یجب ان لا یفعل و
اما العفة فهی فضیلة جزء الشهوانی وظهور هذه الفضیلة فی الانسان یکون
بان یصرف شهواته بحسب الرای اعنی ان یوافق التمیز الصحیح حتی لا ینقاد لها ویصیر بذلک
حرا غیر متعبد لشیء من شهواته واما الشجاعة فهی فضیلة النفس الغضبیة وتظهر
فی الانسان بحسن انقیادها للنفس الناطقة الممیزة واستعمالها ما یوجبه الرای المحمود
فی الامور الهایله اعنی ان لا یخف من الامور المتفزعة اذا کان فعلها جمیلا و
الصبر علیها محمودا واما العدالة فهی فضیلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه
الفضایل الثلثة التی عددناها وذلک عند مسالمة هذه القوی بعضها لبعض
واستسلامها للقوة الممیزة حتی لا یتغالب ولا یتحرک نحو مطلوباتها علی سوم طبایعها
ویحدث للانسان بها هیئة یختار بها ابدا الانصاف من نفسه علی نفسه اولا ثم
الانصاف والانتصاف من غیره واما اجناس رذایل که اضداد فضایل مذکوره انده

اگرچه در بادی النظر چهار توانند بود و آن جهل باشد که ضد حکمت و جبن که ضد
شجاعت و شره که ضد عفت و جور که ضد عدالت است کما قال الشیخ بن مسکویه قدس
سره واضداد هذه الفضایل الاربع من الرذایل ایضا اربع الجهل والشره والجبن والجور
لیکن بحسب نظر مستقصی هر فضیلتی را حدیست چون از و درگذرد خواه بطرف افراط
و خواه بطرف تفریط متادی بر ذیلتی شود بلکه چنانکه محقق طوسی قدس سره در اخلاق
خود آورده هر قیدی که در تحدید فضیلتی معتبر شود و اهمال کنند و یا هر قیدی
که معتبر شود و رعایت ننمایند آن فضیلت رذیلتی گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطی است و
رذایلی که بازای او باشند بمنزله اطراف مانند مرکز دایره پس ازینجهت بازای هر
فضیلتی رذیلتهای نامتناهی توانند بود چه وسط محدود باشد و اطراف نامحدود و ملازمت
فضیلت مانند حرکت بود بر خطی مستقیم و ارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن خط
و ظاهر است که میان دو نقطه خط مستقیم جز یکی نتواند بود و خطهای نامستقیم غیر متناهی
باشند و کذلک الاستقامت در سلوک طریق وسط یعنی فضیلت جز بر یک نهج صورت نبندد
و انحراف از آن منهج نامحدود باشد و ازینجهت باشد صعوبتی که در التزام طریقت
فضایل واقع باشد و در اخلاق خواجه وارد شده که آنچه در بعضی اشارات نوامیس
آمده است که صراط خدای از موی باریکتر و از شمشیر تیزتر بود عبارت از این

معنی است و پیش ازین از غزالی نیز نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که
بازاء هر فضیلتی است راجع بدو نوع است یکی آنکه از وسط بطرف افراط مایل باشد
و دیگر آنکه از توسط بتفریط میل کند پس بازاء هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود چون
اجناس فضایل چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد و بازای حکمت و آن سفه
و بله بود و بازای شجاعت و آن تهور بود و جبن و بازای عفت و آن شره
بود و خمود شهوت و بازای عدالت و آن ظلم بود و انظلام و در هر کدام اول
در جانب افراط باشد و دویم در جانب تفریط اما سفه استعمال قوه فکری بود در آنچه واجب
نبود یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو المراد من الجربزه و بله تعطیل قوت فکری بود
بارادة نه آنچه از روی خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر آن جمیل
نباشد و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر از آن محمود نباشد و شره فرورفتن
باشد در لذات بر قدر واجب و خمود سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری
مباح از روی ارادت نه از روی نقصان خلقت و ظلم تحصیل اسباب معاش
بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن در ظلم
و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه فضایل مشتمل
باشد بانواع از فضایل اما انواع فضایل که در تحت حکمت است آنچه مشهور است هفت

نوع است اول ذکا و ذکا آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت در ترتیب
قضایا و استخراج نتایج ملکه شود دویم سرعت فهم و آن سرعت انتقال بود از ملزوم
بلادرنگ تا در آن بمزید تأملی محتاج نشود سیم صفای ذهن و آن استعداد نفس است برای
استخراج مطلوب بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت تعلم و آن قوتی بود که متکیف
شود نفس را و حدتی که حاصل شود ذهن را که بی مخالفت خواطر متفرقه متوجه مطلوب
نظری تواند شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه داشتن اندازه و مقداری بود که در کار
بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال ما دخل و اعتبار خارجی نکند
ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگاه داشتن صورتهای بود با وهم بقوت تفکر یا تخیل کم عقلی
تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن سهولت بیاد آوردن صور محفوظه باشد هر وقتی
که خواهد اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعتست مشهور یازده نوع است اول کبر نفس
و آن عدم مبالات نفس بود در کرامت و هوان یسار و عسار تا در احتمال امور ملائم
و غیر ملایم یکسان باشد دویم نجدت و آن واثق بودن نفس باشد بثبات خویش تا در
حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از وصادر نشود سیم بلندی همت و او بالک
نداشتن بود از هر سختی و دشواری که در طلب نام جمیل روی دهد حتی از شداید
مرگ پروا نکند چهارم ثبات و صبر و آن قوت مقاومت آلام و شداید باشد سیما

اهوال تا از معارضه آن شکسته نشود پنجم حلم و آن طمانینه بود که با وجود آن قوت
غضبی تحریک نفس بآسانی نتواند کرد ششم سکون و آن را عدم طیش نیز گویند و آن ثباتی
وحریمهای بود که ملکه شود نفس را در خصوص خصومتهای وی که در محافظت دین و عرض وی
نماید هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس است بر کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم
احتمال الکد و آن تاب آوردن تعبهاست که مر جوارح را در ارتکاب عمل پسندیده عارض
شود نهم تواضع و آن در نظر نیاوردن باشد خود را و مرتفی نشمردن در حضور کسانی
که در جاه و اعتبار ازو نازلتر باشند دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت امور
که محافظتش واجب باشد یازدهم رقت و آن متأثر شدن نفس باشد از تألم ابنای نوع
بی اضطرابی که در افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت عفتست و آن
دوازده نوع است اول حیا و آن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف
مذمت دویم رفق و آن را دماثت نیز گویند و آن حسن انقیاد نفس باشد مر امور جمیله را
از روی تبرع سیم حسن هدی و آن محبت و رغبت صادق باشد که حاصل شود نفس را
در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت و آن مجاملت و واگذاشتن باشد در وقت
تنازع آرای مختلفه و اهوای متباینه از روی قدرت بدون اضطرابی پنجم دعت و آن
سکون نفس باشد مالک خود شدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر و آن مقاومت

نفس باشد با هوا تا متابعت لذات قبیحه از و صادر نشود هفتم قناعت و آن آسان کرفتن
بود امور ماکل و مشارب و ملابس و امثال آن را اکتفا کردن بهر چه سد ضرورت کند
وقال الشیخ بن سینا القناعة هی ان تضبط قواها عن الاستعمال بما یخرج عن مقدار الکفایة
ومبلغ الحاجة من المعاش والاقوات المقیمة للابدان وان لا تتحرص علی ما یشاهد من ذلک عند
غیره قال الشیخ ابن مسکویه هی التساهل فی المآکل والمشارب والزینة هشتم وقار و آن
آرام نفس باشد در وقت توجه و انبعاث بمطالب و کارها تا سبب شتابزدگی مجاوزت
حد و اندازه از و صادر نشود نهم ورع و آن ملازمت نفس باشد بر اعمال الحسنه و افعال
جمیله را بجدی که قصور و فتور بر و راه نیابد دهم انتظام و آن ملکه کردن نفس است
تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بحسب مصالح و اغراض مطلوب یازدهم حریت
و آن متمکن بودن نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحموده والتصرف فی المصارف
المحموده و امتناع نمودن و باز ایستادن از اکتساب مال من الجهات المذمومة قال الشیخ بن
مسکویه هی فضیلة النفس بها تکتسب المال من وجهه وتعطی فی وجهه و تمتنع من اکتساب
المال من غیر وجهه دوازدهم سخا و آن سهل بودن و آسان شدن انفاق اموال و اسباب است
بنفع الحاجات و اداب الاستحقاق و بنا بر ذات که سخا نوعیست از فضیلت کرم در
تحت او انواع بسیار است و مشهور تر هشت نوع است اول کرم و آن سهل شدن بر نفس

انفاق مال بسیار در اموری که قدرش عظیم و نفعش عام باشد بر وجهی که مصلحت
اقتضای آن کند دوم ایثار و آن سهولت بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج
خود بآن سیم عفو و آن آسان شدن ترک مکافات بدیست یا ترک طلب مکافات نیکی با بدی
بران چهارم مروت و آن رغبت صادقست بایصال نفع بغیر و بذل ما لا یلزم
بران پنجم نبل و آن ابتهاج و سرور نفس باشد بملازمت و مداومت افعال ستوده و
سیرتهای پسندیده ششم مواسات و هی معاونة الاصدقاء والمستحقین و مشارکتهم
فی الاموال والاقوات هفتم سماحت و هی بذل بعض ما لا یجب هشتم مسامحت و هی ترک
بعض ما یجب و اما انواعی که در تحت جنس عدالتست دوازده است اول صداقت و
آن محبتی باشد صادق که باعث شود بر اهتمام جملگی اسباب فراغت و رفاهیت لمن هو
صدیق له و ایثار هر چه ممکن باشد از جمله بر وی دوم الفت و آن متفق بودن رایها
و اعتقادها است باجماعتی در معیشت معاون هم باشند سیم وفا و آن تجاوز نکردن است
از ملازمت طریق معاونت و مواسات چهارم شفقت و آن اهتمام بر ازاله مکروهیست
که متوقع باشد وصولش باحدی پنجم صله رحم و آن شریک کردن خویشان و پیوستگان است
با خود در خیرات دنیوی ششم مکافات و آن مقابله کردن احسان بود که با وی کنند بمثل آن
یا زیاده بر آن هفتم حسن شرکت و هو ان یکون الاخذ والاعطاء فی المعاملات علی الاعتدال

الموافق للجمیع هشتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاته لاحد و مکافاته لاحسانه خالیة
عن المنة والندامة نهم تودد و هو طلب مودة الاکفاء واهل الفضل بحسن اللقاء
و بالاعمال التی تستدعی المحبة منهم دهم تسلیم و آن حسن تلقی است و رضا دادن بامور
که متعلق بخدای تعالی باشد و بکسانی که اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند انبیا و ائمه
علیهم السلام اگرچه موافق طبع او نباشد و یا معقول او نبود یازدهم توکل و توکل آن
بود که در کارهای که حواله آن بقدرت و کفایت بشری نبود و رای و رویت خلق را
دران مجال تصرفی صورت نبندد و زیادت و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند
و بخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید دوازدهم عبادت و هی تعظیم الله عز و جل و تمجیده
و طاعته و اکرام اولیائه من الملائکة و الانبیا و الائمة علیهم السلام و العلماء
بموجب الشریعة و تتمیمها انما هو بتقوی الله تعالی این بود بیان انواع فضایل که در تحت اجناس
اربعه فضایل واقعند و چنانکه هر جنسی از اجناس فضیلت را در مقابل دو جنس
از رذیلت واقعست باعتبار افراط و تفریط کذلک هر نوع از انواع فضیلت را
نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقعست بهمان اعتبار مثلاً در انواع هفتگانه فضیلت
حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت که واقعند در دو طرف افراط و تفریط
و مراد از خبث تیزکیست در دریافتکی و مکاری و مراد از بلادت آنکه از کسالت

ورزا

و ترک اعمال ذکا ناشی باشد نه بحسب خلقت همچنین سرعت فهم وسط بود میان
سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد و ابطالی که از اهمال فهم ناشی شود و
صفاء ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد و میان
التهابی که بسبب زیادتی و تجاوز از حد از مطلوب باز دارد و سهولت تعلم
وسط بود میان مبادرتی که مجال استثبات صور ندهد و میان تصعبی که مودی
بتعذر شود و حسن تعقل واسطه بود میان صرف فکر در اموری که در تعقل
مطلوب بی دخل و میان تصور فکر از تعقل مطلوب بالتمام و تحفظ واسطه بود
میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت از آنچه حفظش مهم
باشد و تذکر واسطه بود میان فرط استغراقی که موجب تضییع وقت و کلال آلت
بود و میان نسیانی که از اهمال مراعات آنچه واجبست مراعات وی لازم آید و
همچنین در انواع سایر اجناس فضایل و بجهت اکثر انواع رذایل نامی معین موضوع
نشده لیکن معانی آنها در ذهن ممتاز باشد قیاس بوسط من حیث التقابل لان
العلم بالاضداد واحد کما قال ابن مسکویه قدس سره و گاه باشد بعضی از انواع
رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخاست و وقاحت که تفریط در حیا
و همچنین تذلل که افراط در تواضع است و تکبر که تفریط در تواضع و تحرج که افراط در

عبادتست وفسق که تفریط در عبادت وگاه باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر
کدام از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه است ببخل وان گاهیست که صرف مال
بموضعی که لایق نباشد پس صرف نکند تا خود را از رذیلت اسراف نگاه داشته باشد
ومردم گمان برند که بخل کرده وگاهی مشتبه است باسراف وان گاهیست که صرف
مال در موضعی غیر لایق کند ومتصف برذیلت اسراف گردد ومردم گمان برند
که سخاوت نموده وهمچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد اقدام نباید کرد پس نکند و
مشتبه بجبن شود ویا کند شجاعت مشتبه شود ودر واقع تهور باشد نه شجاعت
وگاه باشد که منظور آثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت غالب
وجودی باشد مشتبه شود بطرف افراط که وجودیست نه بطرف تفریط که عدمیست
چه اشتباه وجودی بوجودی بیشتر افتد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش
سخاوت وشجاعت که مشتبه شوند بآنها اسراف وتهور نه ببخل وجبن واگر آثار فضیلت
غالب عدمی بود مشتبه شود بطرف تفریط که عدمیست نه بطرف افراط که وجودیست
مثالش عفت که مشتبه است بجمود نه بشره وبسیار باشد که اموری که غیر فضایلند
مشتبه شوند بفضایل پس لابد است از تنبیه بآن مثلا در حکمت جمعی باشند که مسایل
علوم را بطریق تقلید وتلقین فرا گیرند ودر اثنای محاوره ومناظره بر وجهی

ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند و بوفور علم وکمال فضل ایشان گواهی دهند لیکن
در حقیقت وثوق نفس وبرد یقینی که ثمره حکمت است در ایشان حاصل نبوده و
مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی حیوانات بود در محاکات افعال انسانی وهمچنین
عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس نباشند مانند کسانی که ترک لذات
حسیه بطمع جاه دنیوی کنند بنا بر آنکه لذت وهمی لطیفتر از حسی است ویا ترک
لذات دنیویه بتوقع لذات اخروی که از جنس لذات دنیویه است نمایند بنا بر آنکه هم
الطفست وهم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت کسی است
که حد حقیقت عفت در او موجود بود وحقیقت عفت آنست که اعمال قوت شهوت
بقدر ضرورت وکفایت حاجت بقای شخصی ونوعی کند وباعث بایثار این فضیلت
همین معنی باشد نه غرضی دیگر وهمچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت
سخاوت از ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل مال
جمیل بودن بذل باشد فی نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر فریفتگان
شهوات خسیسه ویا طامعان ارباح متضاعفه ویا مشتاقان لذات وبیمه راو
نه قلت معرفت بقدر مال وبصعوبت مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافتگان
وبیمالانان در وجوه مکاسب با وقدر مال بغایت عزیز است بنا بر آنکه صرف وبیت

در تدبیر معاش و نامز در اظهار حکمت و اکتسابش از وجوه ستوده متعسر چه
مکاسب جمیله بسیار کمست و سلوک طریق آن بر احرار بغایت دشوار حکما گفته اند
که مال را مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری چون بردن سنگ
گرانست بر فراز کوهی بلند و خرج در آسانی چون فرو گذاشتن وی بسوی نشیب
و بدین سبب احرار اکثر از مال ناقص حظ افتند و اغنیا اغلب بکثرت اموال محظوظ و عاقل
که نه آن نقصی است و نه این کمالی و همچنین عمل شبیه بشجاعت صادر شود از جمعی که فضیلت
شجاعت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب اهوال
و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا غرضی دیگر از انواع دنیوی چه باعث
برین اقدام طبیعت شره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطرها
نهادن در طلب مالی یا جاهی یا ملکی یا غرضی دیگر ازین اغراض خسیسه از خساست
طبع و دنائت همت ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت آنکس بود
که حذر او از ارتکاب امر قبیح و شنیع بیشتر باشد از انصرام عمر و انقطاع حیات و بدن
سبب کشته شدن جمیل را بر زندگی مذموم اختیار کند و تعجیل مرگ بروی با فضیلت
شجاعت و ذکر باقی از تاخیر اجل با چندین عیب و علت دوستتر شمرد و اشاره بایست
آنچه شجاع حقیقی علی بن ابی طالب علیه السلم با اصحاب خود میگفته که ایها الناس انکم

ان لم تقتلوا تموتوا والذی نفس بن ابی طالب بیده لالف ضربة بالسیف علی الراس اهون
من میتة علی الفراش یعنی ای مردم اگر چاره کنید که کشته نشوید چه توانید کرد که با جل موعود
نمیرید بخدای که جان علی در قبضه قدرت اوست که هزار ضربت شمشیر بر سر آسانتر
ترا است از مردن بر بستر و از ینجمله که گفتیم معلوم شد که عفت و سخاوت و شجاعت
نیکو نیاید الا از مردم حکیم و شرایط و ارکان این فضایل محقق تواند شد مگر بحکمت پس هر
عفیفی و جوادی و شجاعی البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع
بودنش لازم نبود لیکن چنین حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه حقیقت حکمت
مرکبست از علمی مطابق و عملی موافق و لهذا گفته اند معنی حکیم راست گفتار و درست
کردار است و راستی گفتار اشاره بعلم مطابقست و راستی کردار اشاره بعمل
موافق پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده و از راه باطن قدمی نپیموده
چه نتیجه پیمودن راه باطن رسیدنست بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست مگر بمجرد شدن
بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدایی که از جسم منزه است
و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود علاقش لا محاله با جسم باقیست
و ان هر آینه کند پای اوست و از پای کند دار راه پیمایی نیاید پس تا علاقه جسم
باقیست از خدا محروم باشد و تهذیب نفس دانستی که بتهذیب اخلاق اوست که

موجب قطع علاقه او ستا از جسم پس حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا نرسیده باشد
و تا مهذب نشود نتواند رسید و دور نیست که این باشد مراد از قول خدای تعالی
در قرآن مجید که الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه و کلمه اشاره باشد
بروح مجرد چنانکه عرف قرآنست و طیب اشاره بصفت علم و بالا بردن عمل مر ورا
اشاره بآنچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر در یرفعه راجع باشد بعمل صالح
و ضمیر بارز بکلم چنانکه مختار غزالی است لیکن او کلم طیب را بعلم توحید حمل کرده و عمل
صالح را رافع او نموده باین معنی که مقصود از عمل صرف قلوبست از خلق بسوی خالق
لتشبعث بعد الانصراف الیه تعالی لمعرفته و محبته و اکثر مفسرین از اهل ظاهر
ضمیر مستتر را راجع بعلم کرده اند و ضمیر بارز را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل
باشد بدون علم و طریقه غزالی مراد عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد
عدم امکان وصول نفس ناطقه است بخدای تعالی بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة
ما اردنا الاشارة الیه من علم الاخلاق **مقصد دویم از خاتمه** در ذکر محققین
از علمای شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه متسمی باشند باین اسم و
خواه نه بدانکه چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان و کمالیت نفس ناطقه بعد
از حصول حکمت نظریه بتحصیل ملکه عدالتست که عبارتست از توسط است در جمیع

افعال و اعمال بحیثیتی که مایل باحد طرفی افراط و تفریط نباشد و آن لامحاله موقوفست
بمعرفت تاثیر و مقدار تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر آینه تفاصیل
آن مقدور بشر نتواند بود بلکه موقوفست بتعلیم و تعریف الهی که به بعثت انبیا و رسل
و وضع شرایع و قوانین کلیه حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تهذیب تحصیل م
اخلاق موقوف باشد بوجود انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین
و این بنا علی حاجة انسان بتهذیب اخلاق علیحده طریقیست در اثبات وجوب
نبوت چنانکه حاجت انسان بتمدن طریقی بود برین مطلب چنانکه گذشته
بالجمله اندازه اعمال هم بحسب فعل و هم بحسب ترک فرا گرفته نتواند شد مگر از انبیا
قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد انواع الفضایل واما تقدیر هذا الفضایل و تحدیدها
فستفاد من ارباب الملل و ازینجا معلوم شد که مراد از میزان قیامت که آلت سنجیدن
اعمال و افعالست در حقیقت نیست مگر انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلام چنانکه
سابقا اشاره بران رفت پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس
ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم صلی الله
علیه و آله و سلم و علیهم اجمعین بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت و
مباشرت افعال و اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذایل

تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند شد
و این معنی لامحاله موقوفست بتنبیه کامل و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود
و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات نفس و اهتمامی
عظیم در واقع گردانیدن عبادات بر وجه اخلاص محض و خلوص نیت از جمیع شوایب
و لامحاله ملاحظه این معانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم مراسم عادات
و مباشرت امور دنیویه مطلقا بغایت متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذر است پس
بسیاری از محققین علمای شریعت بلکه حکمای ملت در هر زمان از ازمنه بعد
از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوت نظریه اختیار عزلت
و تقلیل خلطت و عشرت مینموده اند و جماعت تلامذه و طلبه را برین مبدا شتیم
و میفرموده بعد از آنکه متسمی باسمی و یا مختص بوضعی و هیاتی را واجب باشند
و لازم شمرند و در صدر رسالت نیز شعار خلص صحابه و کمل تابعین چنین بوده
و انفراد بجهت عبادت و بندگی نابیستوده اند تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کرده
و رسوم غیر معهوده اتخاذ نموده اند و زی بزی خاص و تسمی باسم مخصوص را لازم
شمردند و قوانین و اصطلاحات وضع کردند و پیر و مریدی شایع شد نیک
و بد درهم شدند و رطب و یابس باهم برآمیختند و اقرب بصواب همان اکتفا بنسبت

عبودیت و بندگی کردنست و از سمت و لقب مؤمنین و مخلصین و صالحین
و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز ننمودن و از زی و
هیات فقر و فنا در لباس کرباشند چنانکه شیوه صحابه و تابعین بوده تعدی ننمودند
و بالجمله محققین این طبقه ارباب همم عالیه اند که همت بذات یگانه الهی مقصور ساخته‌اند
و بهیچ مطلب دیگر بوجهی از وجوه نپرداخته‌اند و این طایفه را در سلوک راه خدا
مقامات است که اول آن بعد از تیقظ توبه کردنست از ترک طاعات و ارتکاب سیئات
و آخرش گذشتن از هرچه غیر اوست و توبه کردن از گناه حقیقی که عبارتست
از وجود مجازی چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا یقاس به ذنب و ما بین
این مقامات بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار
مقام کرده اند و خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السایرین ایراد صد
مقام که اصول مقاماتند نموده که هر مقام از آن منقسمست بده قسم که هر قسمی
از آن مقامیست علیحده و مجموع مرتقی بهزار قسم شود و آخرین مراتب را که گذشتن
از جمیع ما سوی است مرتبه فنا خوانند بنحوی که فنا در آن مرتبه منظور تواند بود
پس شامل فنای از فنا نیز باشد و در آن مرتبه خوض لجه وصول روی دهد
و جامع صفات حق گردد و باقی ببقای حق شود و شیخ ابو علی سینا در کتاب اشارات

تا بو علی بحث در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و فخر رازی در شرح اشارات کفته
ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتبة فیه علوم الصوفیه ترتیبا ما سبقه
الیه من قبله ولا لحقه من بعده وشیخ در اول باب مذکور میکوید ان للعارفین
مقامات ودرجات یخصون بها وهم فی حیوتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم
وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس یعنی مر عارفان را
مقامات ودرجاتیست در معرفت حق تعالی وسلوک بحضرت او که مخصوصند
بان وغیر ایشان را از ان مراتب ودرجات نصیبی نیست واین اختصاص با بقای حیوة
دنیویه وتعلق نفوس ایشانست با بدان پس کویا ایشان با انکه در جلباب لباس
ابدان خودند در ان لباس وجلباب نیستند بلکه آن لباس را از خود کنده اند
وبعید افکنده اند ودر فصلی از فصول آن باب کفته انما العرفان مبدء من تفریق
ونفض وترک ورفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المرید بالصدق
منته الی الواحد ثم وقوف ومحقق طوسی قدس سره در شرح این کلام کفته قد جمع
الشیخ جمیع مقامات العارفین فی هذا الفصل پس شرح این کلام کرده بما ملخصه
ان تحصیل المعرفة التی هی کمال النفس الناطقة الناقصة المستعدة له بالقوة یکون
بشیئین تخلیه وتحلیه کما ان مداوة المرضی یکون بشیئین تنقیة وتقویة والاول

سلبی والثانی ایجابی وهو مسبوق بالاول ولکل منهما درجات اما درجات التخلیه فتفریق
بین ذات العارف وبین جمیع ما یشغله عن الحق باعیانها فان التفریق هو تفصیل بین
شیئین لا ترجیح لاحد منهما علی الاخر ثم نفض لاثار تلک الشواغل کالمیل والالتفات
الیها عن ذاته تکمیلا لها بالتجرد عما سوی الحق والاتصال به فان النفض هو تحریک شیء
لینفصل عنه اشیاء مستحقرة بالقیاس الیه کالغبار عن الثوب ثم ترک بطلب الکمال
لاجل ذاته فان الترک تخلیه وانقطاع عن شیء ثم رفض لذاته بالکلیة فان الرفض
ترک مع اهمال وعدم مبالاة واما درجات التحلیه فبیانها علی الاجمال ان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة
بجمیع المقدورات وکل علم مستغرقا فی علمه الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات
وکل ارادة مستغرقة فی ارادته التی یمتنع ان یمتنع عنها شیء من الممکنات بل رای کل وجود
وکل کمال وجود صادرا عنه فایضا من لدنه وصار الحق حینئذ بصره الذی به
یبصر وسمعه الذی به یسمع وقدرته التی بها یفعل وعلمه الذی به یعلم ووجوده
الذی بها یوجد وصار العارف حینئذ متخلقا باخلاق الله بالحقیقة فهذا معنی امعان
العرفان فی جمیع صفات الحق للذات المرید بالصدق ثم انه یعاین کون هذه الصفات
وما یجری مجراها مع کونها متکثرة بالقیاس الی الکثرة متحدة بالقیاس الی مبدء هنا

الواحد فان علم الذاتی هو بعینه قدرته الذاتیة وهی بعینها ارادته وکذلک سایرها
واذ لا وجود ذاتیا لغیره فلا صفات مغایرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات
بل الکل شی واحد کما قال الله تعالی انما الله اله واحد فهو لا شی غیره وهذا معنی قول
الشیخ منتهیا الی الواحد وهناک لا یبقی واصف ولا موصوف ولا عارف ولا
معروف وهو مقام الوقوف و پوشیده نماند که این کلام تقریر دیگر است مر
وحدت وجود را که قرة العیون العرفا وثمرة القلوب اولیاست ودرین تقریب اشارتیست بحدیث
قدسی مشهور که لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذی به یسمع وبصره
الذی به یبصر ویده الذی به یبطش ومعلوم شود که این مطالب عالی مدعی به حکما و
موافق نیست بعیت عرفا است از مجموع آنچه ذکر کرده بود ظاهر شود که مرتبه معرفت بالاتر
از مرتبه حکمت است ومطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما چه مطلب حکما قطع تعلق نفس
ناطقه است از جسمانیات و پیوستن بملاء اعلا وعالم مجردات ومطلب عرفا قطع نظر
از جمیع ماسوا وتحصیل مقام فنا و پیوستن بعالم بقا ومطلب عرفا و حکما هر دو بالاتر است
از مطلب زهاد وعباد چه مطلب زهاد گذشتن از جسمانیات نیز نیست بلکه گذشتن
از لذات جسمانیه دنیویه بتوقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه وشیخ در مقامات
عارفین در بیان فرق میان زاهد وعابد وعارف گفته المعرض عن متاع الدنیا

وطیباتها یخص باسم الزاهد والمواظب علی نفل عبادات من القیام والصیام ونحوهما
یخص باسم العابد والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق
فی سره یخص باسم العارف وقد یترکب بعض هذه مع بعض و در بیان فرق میان اغراض
زاهد وعابد ومیان غرض عارف گفته الزهد عند غیر العارف معاملة ما کانه
یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرة وعند العارف تنزه عما یشغل سره عن الحق وتکبر
علی کل شیء غیر الحق والعبادة عند غیر العارف معاملة ما کان یعمل فی الدنیا لاجرة
یاخذها فی الاخرة هی الاجر والثواب وعند العارف ریاضة ما لهممه وقوی
نفسه المتوهمة والمتخیلة لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق فتصیر
مسالمة للسر الباطن حین ما یستجلی الحق لا ینازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع
ویصیر ذلک ملکة مستقرة کلما شاء السر اطلع الی نور الحق غیر مزاحم من الهمم بل مع
تشییع منها له فیکون بکلیته منخرطا فی تلک القدس چون در فرق اول اشاره کرده
بقوله وقد یترکب بعض هذه مع بعض که هر زاهد وعابد عارف بودنش لازم نیست
اگرچه هر عارف البته هم زاهد است وهم عابد است ظاهر شد وجود زهد وعبادت
در هر عارف نیز پس در فرق دوم بیان کرد مغایرت زهد وعبادت غیر عارف
را با زهد وعبادت عارف چه زهد غیر عارف در حقیقت اشترائیست واستعراضی

مر متاع فانی بیا از امتاع باقی آخرت و عبادات غیر عارف معامله ایست مانند کسی
که عملی کند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که تنزهی است از هرچه غیر حق تعالی است تا باطن
او از جناب حق تعالی نشود و تکبریست یعنی استحقاریست مر غیر حق تعالی را در جنب
حق تعالی و عبادت عارف ریاضتی است و عادت دادنی مر همتها و قوتهای خود را
تا در وقت توجه باطن بجناب حق مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت او ننمایند و
باطن او را بهواهای خود شان مشغول نسازند ثم قال فی فصل آخر فاذا عبر الریاضة
الی النیل صار سره مرآة مجلوة محاذیا بها شطر الحق و درت علیه اللذات العلی و
فرح بنفسه لما بها من اثر الحق وکان له نظر الی الحق و نظر الی نفسه وکان بعد مترددا
یعنی چون ریاضت بسر حد کمال رسد باطن عارف چون مرآت شود جلا یافته که در
مقابل وجه متعالی داشته شده باشد پس متمثل شود در آینه باطن عارف اثر حق تعالی
و فایض شود بر او لذات حقیقیه و مبتهج باشد لامحاله بخود پس او را نظری باشد بسوی
حق و نظری بسوی خود از این جهت هنوز متردد باشد ثم قال فی فصل آخر لیغیب عن
نفسه فیلحظه جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة لا من
حیث هی بزینتها و هناک یحق الوصول یعنی چون عارف بمقامی رسد که گاه نظر او
بحق باشد و گاه بخود پس باید که همت بگمارد و اصلا نظر بخود نگمارد و از خود غایب شود

و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد و ملاحظه و التفاتش مخصوص بجناب قدس باشد
پس اگر گاهی ملاحظه خود کند از این جهت که ملاحظه حق است و آینه جمال مطلق
کند نه از این جهت که ذات خود را صاحب چنین زینتی بیند و چون
عارف باین مقام رسد هر آینه بحق وصول رسیده
باشد بلغنی الله و جمیع طالبی الحق الی ذلک
المقام بمحمد و اهل بیته علیهم السلم و
وهذا آخر ما اردناه والحمد لله
اولا و آخرا و قد وقع الفراغ
من تسوید هذا الکتاب فی
تاریخ سنة تسعة
و ثمانین بعد الالف
من الهجرة النبویة

نادر

العدد الثانية عشر ليز مسائل العشرة النحو القمر والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة
والمواليد الثلاثة

